ادراکِ زوالِ اُمّت

جلد اوّل

راشد شاز

جلد اوّل

راشد شاز

اجتہاد ان معنوں میں کہ اپنے فکر کا چراغ براہ راست وحی ربانی سے روشن کیا جائے، اسی وقت کامیاب ہوسکتا تھا جب ہم اپنے تہذیبی اور فکری سرمائے پر تحقیقی اور تنقیدی نگاہ ڈالنے کی جرأت رکھتے ہوں ورنہ ائمہ اربعہ کے تفقہ کو اگر معتبر فہم کا واحد حوالہ قرار دیا گیا تو وحی کے گرد مشناتی حصار سے بچنا مشکل ہو جائے گا اور ہمارے تہذیبی اور فکری سرمائے میں جو یہودیت داخل ہوگئی ہے اس کے انخلاء پر ہم قادر نہ ہوسکیں گے۔ دوسری قوموں کے برعکس ہمارا مسئلہ یہ نہیں کہ ہمارے ہاں وحی کی روشنی گم ہوگئی ہے بلکہ یہ ہے کہ کیا ہم وحی کا چیلنج قبول کرنے کا یارا رکھتے ہیں؟

9 788187 856164

milli publications

گذشتہ کئی صدیوں سے ہمارے مفکرین ہمارے زوال پر کلام کرتے رہے ہیں جس سے یہ احساس تو عام ہوتا رہا کہ کہیں کوئی چیز کھوئی گئی ہے لیکن وہ گڑبڑی کہاں واقع ہے اس کی نشاندہی کی سنجیدہ کوششیں بہت کم نظر آتی ہیں۔

یہ کتاب بنیادی طور پر اسی صورتِ حال کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں کس طرح رفتہ رفتہ وحی کے بجائے متعلقاتِ وحی کو اس قدر اہمیت ملتی گئی کہ مسلم حنیف ہونا بڑی حد تک ایک تہذیبی شناخت بن کر رہ گیا۔ وہ کتاب جو ﴿هدى للمتقين﴾ کے دعوے سے شروع ہوتی ہے اس پر فقہاء کی تعبیرات نے، ایسا محسوس ہوا، دوسری ثقافت کے متقین کے لئے دروازہ بند کر دیا ہو۔ وحیٔ ربانی کی خالص فقہی تعبیر اور پھر اس تعبیر کو مغز دین قرار دینے کے نتیجے میں بہت جلد یہ آفاقی امت جسے سیادت عالم کے منصب پر فائز کیا گیا ہے، فرقۂ محمدی کی نفسیات میں محصور ہو گئی۔ مسائل عالم سے اپنا رخ موڑ کر اور عام انسانیت کی فلاح سے دست بردار ہو کر ہماری تمام تر توجہ ایک مخصوص ثقافتی شناخت والی امت مسلمہ پر مرکوز ہوتی گئی۔ حتیٰ کہ ہمارے فقہاء نے دنیا کو اسلامی اور غیر اسلامی سرزمین میں بانٹ ڈالا اور ایسا محسوس ہوا کہ مسلم آبادی کے علاقوں کے علاوہ دنیا کے دوسرے خطوں کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔ سیادت عالم سے ہماری کنارہ کشی دراصل وحی کے سلسلے میں گمراہ کن تعبیرات سے پیدا ہوئی تھی۔ صدیاں گزریں وحی پر پڑنے والے حجابات میں اضافہ ہوتا رہا۔

ہم جب تک پچھلی غلطیوں کو درست نہیں کرتے ہمارا اگلا ہر قدم مزید التباسات کو جنم دے گا۔ کوئی گیارہ سو عرصے پر محیط ہمارا فکری سفر اس خیال کی توثیق کرتا رہا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ان التباسات کی پیدا کردہ ہولناکیوں کا فی الفور ادراک کریں کہ ایسا کرنا ہمیں اس گرداب شر سے نکلنے کے لئے مضطرب کر دے گا اور پھر جیسا کہ اللہ کا وعدہ ہے ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ہم اپنے لئے امکانات کی نئی وادیاں وا پائیں گے۔

○

راشد شاز ان چند مفکرین میں سے ہیں جنھیں مشرقی اور مغربی علوم کے راست مطالعہ کی توفیق اور مختلف تہذیبوں سے تعامل کا وافر موقع ملا ہے۔ انہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے انگریزی ادب میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ عربی اور اسلامی علوم کے مطالعہ کے لیے وہ سوڈان گئے جہاں انھوں نے مرکز اسلامی افریقی (موجودہ بین الاقوامی افریقی یونیورسٹی) اور عربی زبان و ادب کی تعلیم کے عالمی ادارے المعہد العالی، خرطوم سے اکتساب فیض کیا۔

۱۹۸۷ء میں، اپنے ایامِ طالب علمی کے دوران، آپ نے ہندوستان میں احیائے اسلام کا منشور شائع کیا جس نے ہندوستانی مسلمانوں کے منجمد فکری سمندر میں ہلچل کی کیفیت پیدا کر دی۔ ۱۹۹۱ء میں عملی اقدام کے طور پر نئی دہلی میں ہندوستانی مسلمانوں کا ملک گیر کنونشن منعقد ہوا۔ ۱۹۹۳ء میں آپ نے ملی پارلیامنٹ کی بنا ڈالی جس کے مختلف اجلاس اور عوامی اجتماعات نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک نئے سیاسی رویے اور خود اعتمادی سے سرفراز کیا۔ ۱۹۹۴ء میں نئی دہلی سے ''ملی ٹائمز انٹرنیشنل'' کے اجراء کے بعد آپ مسلسل اس کی نگرانی کرتے رہے۔ ۲۰۰۴ء میں فکرِ اسلامی کے احیاء کے لیے آپ نے دو ماہی علمی مجلّہ فیوچر اسلام کا اجراء کیا جو بیک وقت انگریزی، اردو اور عربی زبانوں میں انٹرنیٹ پر شائع ہوتا ہے۔ ۲۰۰۵ء میں آپ نے بدلتی عالمی صورتِ حال پر تبادلۂ خیال کے لیے لندن میں ایک کانفرنس منعقد کی جس میں انقلابی گروہوں کو خود احتسابی اور ایک نئی ابتداء کی دعوت دی۔

ایک نئی مبنی بر انصاف دنیا کے قیام کے لیے عالمی سطح پر ہونے والی مختلف جدو جہد اور بین الملی فوروموں پر بھی آپ متحرک رہے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ نے دنیا کے بیشتر ممالک کا سفر بھی کیا ہے۔

مسلم فکر اور امتِ مسلمہ کے مسائل پر آپ کے قلم سے اردو عربی اور انگریزی میں سیکڑوں چھوٹے بڑے مضامین اور کوئی تین درجن سے زائد چھوٹی بڑی کتابیں دہلی، بیروت، لندن اور ریاض سے شائع ہو چکی ہیں۔

ادراکِ زوالِ امت

ادراکِ زوالِ امت

جلد اول

راشد شاز

ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی

چوتھا ایڈیشن ۲۰۱۸ء

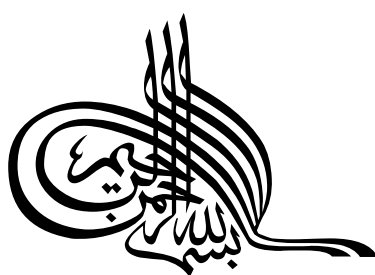
ISBN. 81-87856-14-9

نام کتاب	:	ادراک زوالِ امت
جلد	:	اوّل
مصنف	:	راشد شاز
اشاعت اوّل	:	۲۰۰۳ء
اشاعت دوم	:	۲۰۰۵ء
اشاعت سوم	:	۲۰۱۲ء
اشاعت چہارم	:	۲۰۱۸ء
قیمت	:	**تین سو پچاس روپے (Rs.350/-)**
مطبع	:	گلوریس پرنٹرس، دریا گنج، نئی دہلی-۲
ڈسٹری بیوٹر	:	بارز میڈیا پرائیوٹ لمیٹڈ، نئی دہلی۔۲۵

ناشر

ملّی پبلی کیشنز

ملّی ٹائمز بلڈنگ، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی- ۱۱۰۰۲۵

Milli Times Building, Abul Fazl Enclave,
Jamia Nagar, New Delhi-25
Tel.: +91-11-26945499, 26946246
Fax: +91-11-26945499
millitimes@gmail.com
Email: www.barizmedia.com

O

خیر امت کی خواب آسا فضا میں جینے والی ملت کے لئے یہ سمجھنا انتہائی مشکل ہے کہ آخر اس کے ہاتھوں سے تاریخ کی لگام کیونکر پھسلتی گئی ہے۔ چودہ صدیوں پر مشتمل ہماری ملّی تاریخ میں ایسے حوادث کی کمی نہیں جن سے مختلف اوقات میں ہمارے نہ تھمنے والے زوال کی بار بار تصدیق ہوتی رہی ہو۔ فتنۂ قتلِ عثمان ہو یا جمل اور صفین کی خانہ جنگیاں، بغداد اور غرناطہ کا سقوط ہو یا مغل دہلی اور خلافت عثمانی کی تباہی، یہ ہماری تاریخ کے وہ لمحات ہیں جب من حیث القوم ہمارا وجود اپنے زوال کی سرعت اور شدت کے سلسلے میں ششدرہ رہ گیا تھا۔ ہم ابھی ایک حادثے کی ماہیت اور شدت کا پوری طرح ادراک بھی نہ کر پائے تھے کہ پے در پے دوسرے حوادث پیش آتے گئے۔ یہاں تک کہ تاریخ کو کبھی اپنی مٹھی میں رکھنے والی امت خود تاریخ بن کر رہ گئی۔

فہرست

پیش لفظ/۹

باب ۱ — ۱۵
مسئلہ کی بازیافت
طریقۂ کار اور بنیادی مباحث

باب ۲ — ۵۳
تفہیم زوال

باب ۳ — ۹۹
وحیٔ ربانی
تعبیرات کے حصار میں

باب ۴ — ۱۹۳
مشلہ معہ
وحی سے باہر وحی کی تلاش

باب ۵ — ۲۹۱
دین بنام فقہ
وحیٔ ربانی فقہی موشگافیوں کے حصار میں

باب ۶ — ۴۱۳
دین بنام تصوف
وحیٔ ربانی پر فقہ باطن کے حجابات

خاتمۂ بحث/۵۲۱

پیش لفظ

صدیوں سے ہم زوال کے گردابِ شر میں گرفتار ہیں۔ تاریخ جس کی مٹھی میں ہو بدقسمتی سے اب وہ ہم نہیں۔ لیکن اس تلخ اور دل گرفتہ حقائق کو تسلیم کرنے کا ہم میں یارا نہیں۔ جب تک زوال کی ہلا مارنے والی شدت کا احساس نہ ہو اس کے جملہ ابعاد کا نہ تو ادراک ممکن ہے اور نہ ہی اس اذیت ناک صورتحال سے نجات کی کوئی مضطربانہ تحریک ہی پیدا ہوسکتی ہے۔ گذشتہ کئی صدیوں سے ہمارے مفکرین ہمارے زوال پر کلام کرتے رہے ہیں جس سے یہ احساس تو عام ہوتا رہا کہ کہیں کوئی چیز کھوئی گئی ہے لیکن وہ گڑ بڑی کہاں واقع ہے اس کی نشاندہی کی سنجیدہ کوششیں بہت کم نظر آتی ہیں۔ بغداد اور غرناطہ کے سقوط کے بعد سے اب تک اسباب زوال پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اتنا کم ہے کہ حیرت ہوتی ہے کہ ہمارے اہل دانش رأس المسئلہ سے اپنا دامن کیوں بچاتے رہے۔ پھر ان تحریروں کی حیثیت بھی بے ربط تبصروں سے زیادہ نہیں۔

مذہب جب علمائے سابقہ کی تقلید قرار پائے اور یہ سمجھا جانے لگے کہ پچھلوں نے غور وفکر کا تمام کام انجام دے ڈالا ہے، دینی زندگی کے آسان فارمولے اب فقہاء کے دبستانوں سے حاصل کئے جاسکتے ہیں تو اس تقلیدی ذہن سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنے متقدمین کے سرمائے کا تنقیدی محاکمہ کر سکے گا۔ جب یہ سمجھا جانے لگے کہ پچھلوں نے اپنی تحریروں میں وحیٔ ربانی کا تمام تر عطر کشید کر لیا ہے تو بھلا قرآن مجید کو ازسرنو کھولنے اور اس کی روشنی میں اپنے تہذیبی اور مذہبی سرمائے کے محاکمے کا خیال کیوں کر پیدا ہوسکتا تھا۔ کہنے والوں نے ضرور کہا کہ ہمارا زوال دین سے انحراف کی وجہ سے عمل میں آیا ہے۔ دین کی طرف دوبارہ واپسی ہمیں ازسرِنو منصبِ سیادت پرفائز کردے گی۔ اصولی طور پر اس جواب کی تمام تر صحت کے باوجود ہم یہ بتانے سے قاصر رہے کہ رجوع الی اللہ والرسول کا یہ عمل آج کی دنیا میں کس طرح انجام پاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم تخصیص کے ساتھ اس خرابی کی نشاندہی نہیں کر سکے جو منصبِ کارِنبوت سے ہماری معطّلی کا سبب بنی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ

صدیوں سے دین کی طرف واپسی کی شدید خواہش اور اپنی گمشدہ عظمت کی بازیابی کی تمام تر کوششوں کے باوجود ہم آج بھی زوال کے گرداب بے کنار میں پوری طرح گرفتار ہیں۔ بلکہ سچ پوچھئے تو آنے والا لمحہ ہمارے بے سمت کارواں کو اپنی اصل منزل سے مزید دور کرتا جاتا ہے۔

ہم یہ چاہتے ضرور ہیں کہ وحی کی تجلی ایک بار پھر ہماری راہوں کو منور کردے، بے سمت کارواں ایک بار پھر منزل کی طرف گامزن ہوجائے لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم وحی کی طرف واپسی کے لئے تمام ترکیبیں علمائے متقدمین کے منہج سے مستعار لینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اہلِ یہود کی طرح ہم نے بھی اپنے بزرگوں کی فہم وفراست کو ناقابل خطا باور کررکھا ہے۔ ابتدائی نسلوں کے فیصلے اور ان کی فہم وبصیرت ہمارے درمیان وحی جیسے تقدس کی حامل ہوگئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہم قرآن مجید کے تازہ بہ تازہ مطالعے کو اپنے حدامکان سے باہر سمجھتے ہیں۔ وحی ربانی کے گرد مفروضہ سلف صالحین کا گھیرا اتنا سخت ہے کہ صدیوں سے ہم نے عملی طور پر قرآن مجید سے راست رہنمائی کے تمام دروازے بند کررکھے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے تہذیبی اور علمی سرمائے کو قرآن مجید سے بھی کہیں زیادہ اہمیت دینے لگے ہوں ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ہم صدیوں پر مشتمل فکری بحران کے سخت لمحات میں بھی کتاب ہدایت کو منجمد کرنا تو گوارہ کرلیں لیکن ہمارے لئے یہ قابل قبول نہ ہو کہ ہم اسلاف کی فہم کو خیرباد کہہ سکیں۔ حالانکہ ابتدائی صدیوں میں ہی دانش یونانی، ہندایرانی فلسفوں اور قدیم رہبانیت کے زیراثر مسلم فکر میں جو بحرانی کیفیت پیدا ہوئی تھی اور جس نے بالکل ابتدائی صدیوں میں ہمارے یہاں تاریخ اور وحی کے سلسلے میں سنگین نوعیت کے سوالات پیدا کردیئے تھے ہم اس کے اسرار وعواقب سے بھی ناآشنا نہیں۔ فتنۂ قتل عثمان سے لے کر عباسی بغداد کی جاہ وحشمت تک ہم محورِ وحی سے مسلسل باہر آنے کی کوشش کرتے رہے۔ یہاں تک کہ اجنبی تصورات کے زیراثر اسلام جیسے الوہی اور ابدی کلمہ کو تہذیب کی جلوہ نمائیوں میں دیکھنے کی کوشش ہونے لگی۔ اسلام کے بجائے اسلامی تہذیب ہماری شناخت کا حوالہ بنتی گئی۔ اس طویل عرصے میں سلف صالحین سے کہیں زیادہ اجنبی علوم وثقافت سے متاثر اہل فکر اجنبی paradigm میں فہمِ وحی کی سنجیدہ اور غیرسنجیدہ کوشش کرتے رہے۔ کوئی دانش یونانی کا اسیر ہوا تو کسی نے قدیم رہبانیت کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کی ناکام کوشش کی، کوئی ان التباساتِ فکری کی اصلاح کے لئے تاریخ سے مدد کا طالب ہوا تو کوئی اس نتیجہ پر پہنچا کہ ضرورت تشریح وتعبیر اور مباحث سے کہیں زیادہ ایک بدوی رویے کی ہے۔ فکری بحران کے اس دور میں اتنے بہت سارے رویے ان حضرات کی اپنی فہم وبصیرت کی مرہونِ منت تھے۔ کسی ایک رویے کی مکمل صحت پر یقین کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسرے رویوں سے یکسر دست بردار ہوجائیں۔ گویا کسی مسئلہ پر اگر خود سلف

صالحین باہم متصادم ہوں تو ان سبھوں کو بیک وقت صحیح قرار دینے کے غیر عقلی موقف کے بجائے مناسب ہوگا کہ ہم ان تمام رویوں کا وحی کی روشنی میں محاکمہ کریں تا کہ ہمارے لئے متقدمین کے التباسات کو سمجھنا آسان ہو اور ہم وحی سے راست اکتساب کے لئے پچھلوں سے کہیں زیادہ پر اعتماد دکھائی دیں۔ اور یہ تبھی ممکن ہے جب آج کا انسان خود اپنے آپ کو وحی کا مخاطب قرار دے اور اسے، جیسا کہ اقبال نے کہا ہے، ایسا محسوس ہو گویا قرآن مجید پچھلی نسلوں کے لئے ہی نہیں نازل ہوا تھا بلکہ خود اس کے قلب پر اس کا نزول ہو رہا ہے۔ قرآن کا مخاطب جب تک اس اعتماد سے سرشار نہ ہو وہ متقدمین کے التباسات فکری سے اپنا دامن نہیں بچا سکے گا اور قرآن مجید کی طرف اس کی واپسی کی تمام خواہش قدیم تعبیرات کے حصار میں دم توڑ دے گی۔

وحی کی بازیافت کے بغیر ہمارے جاری زوال پر بند باندھنا ممکن نہیں۔ یہی وہ رأس المسئلہ ہے جس پر حیرت انگیز طور پر ہمارے اہل فکر نے بہت کم توجہ دی ہے۔ وحی سے ہماری غفلت کوئی تازہ بہ تازہ phenomenon نہیں۔ اس کی ابتداء تو اسی وقت ہوگئی تھی جب قراء کے مقابلے میں حفاظ حدیث کا سماجی مرتبہ بلند ہونے لگا تھا۔ آثار و اقوال کی ترتیب کے دوران تاریخ کے سلسلے میں ہمارے بدلتے تصورات نے قرآن مجید کی طرف ہمارے رویے میں تبدیلی پیدا کی۔ بہت جلد دانش یونانی کے زیر اثر غیر قرآنی مباحث اور طویل طولانی قصوں نے تفسیری حواشی میں اپنی جگہ بنا لی۔ قرآن مجید پر وقفہ وقفہ سے حجابات کی پرتیں کس طرح پڑتی گئیں، رأس المسئلہ کو سمجھنے کے لئے ان کا مطالعہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ حد تو یہ ہے کہ صدیوں کی تفسیری کاوشوں کے باوجود آج بھی قرآن مجید کو بحیثیت کتابِ عمل قبول کیا جانا باقی ہے۔ کل اگر خلقِ قرآن جیسے مسئلہ نے ہماری تمام تر دانشورانہ توانائیوں کو اپنی طرف مرکوز کر رکھا تھا تو آج ہم قرآن کے اعجاز علمی (یعنی اس کے اندر پائے جانے والے سائنسی حقائق) کو غایتِ وحی قرار دیئے بیٹھے ہیں۔ ہر عہد کے پیدا کردہ رجحانات و التباسات کی روشنی میں مطالعۂ قرآنی کی یہ روش غایتِ وحی کو شکست دیتی رہی ہے۔ ہمارا فکری کارواں جو عہدِ عباسی میں اپنے اصل راستے سے دور جا پڑا تھا آج بھی واپسی کا منتظر ہے۔ جب تک وحی کو غایت وحی کے تناظر میں سمجھنے کا چلن عام نہ ہو قرآنی مطالعات کے بے مغز علمی مباحث ہماری مدد کرنے سے قاصر رہیں گے اور ہمارے ذہنوں میں اسلام کا مفہوم عباسی بغداد کے شوکت اسلام سے خلط ملط ہوتا رہے گا۔

امت مسلمہ کے زوال کا مطالعہ کسی قوم کے زوال کے بجائے ایک تصور حیات کے زوال کی حیثیت سے کیا جانا چاہئے جبھی یہ ممکن ہے کہ ہم زوال کے جملہ ابعاد کو مستحضر کر سکیں۔ اسلامی تہذیب ایک گمراہ کن اصطلاح، ایک خیال عبث (false metaphor) ہے۔ اسلام کو کسی مخصوص تہذیبی قالب میں برتا جانا ممکن نہیں۔ ایک

آفاقی پیغام کو کسی نسلی، لسانی یا مقامی ثقافت کا اسیر نہیں بنایا جاسکتا۔ جو لوگ عباسی بغداد کو اسلامی تہذیب کا عہد زریں قرار دیتے ہیں وہ دراصل عہد رسول کی مدنی ثقافت کی عظمت سے ناآشنا ہیں۔ ان کی نگاہیں جاہ وحشم کے سطحی مظاہر میں الجھ کر رہ گئی ہیں۔ اسلام عرب امپائر کے قیام کے لئے ہرگز نہیں آیا تھا۔ ہاں عملی طور پر یہ ہوا ضرور ہے کہ امپائر بلڈنگ کے عہد میں ہمارے اہل فکر کی ایک قابل ذکر تعداد نے حکمرانوں کے جذبہ توسیع پسندی کو اسلامی جواز فراہم کرنے کی کوشش کی۔ منحرف سیاسی قیادت اور امام غیر عادل کی رہنمائی میں اسلام کے نام پر ریاست کی ترتیب وتنظیم اور اس کی توسیع وغلبہ کے جو مظاہر دنیا نے دیکھے ہیں اس سے یہ تاثر عام ہوا ہے کہ اسلام، انسانیت کی عمومی رہنمائی سے کہیں زیادہ، مسلم قوم کے غلبہ کی شاہ کلید ہے۔ اسلام کا یہ تہذیبی رنگ و روپ اس مدنی قالب سے میل نہیں کھاتا جو صرف کلمۂ (تقلیب انگیز خیال) سے عبارت تھا جس کے پیچھے قوموں کی کوئی تاریخ نہ تھی اور جس نے وقت کے نام نہاد اہل ایمان (یہود و نصاریٰ) کی جھولی میں اپنا وزن ڈالنے کے بجائے یہ کہہ کر ان سے اپنا دامن چھڑا لیا تھا کہ ﴿صبغة الله و من احسن من الله صبغة﴾۔

مسلمِ حنیف بننے کی یہ دعوت اور کونوا ربانیین کا سحر انگیز آفاقی نعرہ غایت وحی سے عبارت تھا، اس کی بنیادیں وحی کے اندرون میں تھیں۔ وحی سے متاثر یا اس کی سرحدوں پر پائی جانے والی ثقافت میں نہیں۔ تب کونوا ربانیین کی ہر دعوت کسی تہذیبی شناخت سے نہیں بلکہ فکر وعمل میں تبدیلی سے عبارت تھی۔ مسلم حنیف بننے کا عمل تمام تہذیبی سرحدوں سے پرے ایک ایسا آفاقی خیال سمجھا جاتا تھا جس نے انسانی اجتماعی زندگی کے تمام سابقہ تصورات کو باطل قرار دے ڈالا تھا۔ تقلیب انگیز کلمہ کی بنیاد پر وجود میں آنے والا مسلمِ حنیف ایک ایسا شخص تھا جسے صحیح معنوں میں کائناتی شہری کہا جاسکے۔ تب مسلم حنیف بننے کی ہر دعوت بندوں پر عبودیت کے لامتناہی امکانات وا کرتی تھی۔ فارس کے سلمانؓ اور حبشہ کے بلالؓ، ابوبکرؓ وعمرؓ کی طرح اپنے آپ کو اس فکری قبیلہ کا فرد سمجھتے تھے جس کی بنیادوں میں عرب وعجم، سیاہ وسفید اور رنگ ونسل کی مروجہ روایات کا کوئی دخل نہ تھا۔ ﴿ان اکرمکم عندالله اتقاکم﴾ کے عملی مظاہر نے اسلام کو ایک رویے کے طور پر متعارف کرایا تھا شناخت کے طور پر نہیں۔ تب اسلام ایک ایسا کھلا دروازہ تھا جہاں گم گشتہ انسانیت کے قافلے جوق در جوق داخل ہوتے اور ہر شخص اپنی بساط بھر اپنے لئے سپردگی کے امکانات وا پاتا۔ حتی کہ جن لوگوں نے دین کو institutionalize کر رکھا تھا یا جو دین کی آفاقیت کو فرقۂ موسوی یا عیسوی سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا تھے انھیں بھی ایک آفاقی معاشرے کے قیام میں کھلے عام شمولیت کی دعوت دی گئی ﴿یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم﴾ گویا ایک صلائے عام تھی۔ زندہ ضمیر جہاں بھی ہو اسے دعوت دی گئی کہ رنگ ونسل سے ماوراء، قبائلی

اور ثقافتی شناخت سے پرے، سپردگی کی بنیاد پر وحدت انسانیت کا جو قافلہ چل نکلا ہے اس میں شریک ہونے سے وہ محروم نہ رہ جائے۔ وحی کا یہ امید افزا آفاقی پیغام ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ہر قسم کے نانجاروں، گنہگاروں کو اپنی آغوش رحمت میں لے لے گا۔ تب وحی ربانی باب مغفرت کا احساس دلاتی، دروازہ کھلے ہونے کا احساس مایوس ڈوبتے نفوس میں بھی امید کی جوت جگاتا۔ البتہ جب سے اس کتاب ہدایت کو کتاب قانون یا کتاب فقہ کے طور پر پڑھنے کا رواج پیدا ہوا اور ہمارے شارحین عملی طور پر ﴿و قالوا کونوا هودا او نصاریٰ﴾ کے نقیب بن گئے، ہم ربانین یا مسلم حنیف بنانے کے بجائے ساری توجہ وقت کا یہود و نصاریٰ یعنی مروجہ مسلمان بنانے پر صرف کرنے لگے۔ اسلام رویے کے بجائے شناخت کی حیثیت سے متعارف ہوتا گیا۔ قرآن کی فقہی تعبیر نے اسلام کے سلسلے میں صرف دوسروں کو بند دروازہ ہونے کا احساس نہیں دلایا بلکہ ملت اسلامیہ کا اندرونی ڈھانچہ بھی سخت انتشار و افتراق کا شکار ہوگیا۔ اہل کلمہ کے ایک گروہ نے دوسرے گروہ کی تکفیر کو عین خدمت اسلام قرار دیا اور تلبیس و تکفیر کے اس ہنگامے میں یہ پتہ لگانا مشکل ہوگیا کہ واقعی مسلمان کہلائے جانے کا حقدار ہے کون؟ صدیاں گزریں بنیادی عقائد کے سلسلے میں فقہاء کوئی متفقہ محضر نامہ پیش کرنے میں ناکام رہے۔ مختلف عہد میں عقیدے کی مختلف کتابیں اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ قرآنی دائرۂ فکر سے باہر دانشِ فقہ کے حصار میں کامل سپردگی کا وہ ایجنڈہ کس طرح کھویا گیا۔ ایک طرف تو قرآن کی یہ تلقین کہ ﴿ان الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾ اور دوسری طرف مختلف فرقوں کے ذریعے مرتب کئے جانے والی کتب عقائد کا یہ اصرار کہ مسلمان ہونے کے لئے ان بیانات کو قبول کرنا لازم ہے۔ علماء جب خود کو وحی کا طالب علم سمجھنے کے بجائے religious authority قرار دے ڈالیں تو ان التباسات کا پیدا ہونا فطری ہے۔

وحیٔ ربانی جو عہد رسول میں منتشر اور متفرق انسانیت کو وحدت میں پروتی تھی' جو برملا اس بات کا اعلان کرتی تھی کہ تمام سابقہ پیغمبر اور ان کے قدسی صفات متبعین ایک ہی خانوادۂ توحید کے فرد ہیں۔ ابراہیم و یعقوب اور ان کے نبوی خانوادوں کا سلسلہ ہو یا نبی اسمٰعیل کے سلسلے سے تعلق رکھنے والا یہ نبی، یہ سب کے سب ان ہی قدسی صفات سپرد کردہ نفوس کی جگمگاتی کہکشاں ہیں۔ جو لوگ قدسیوں کے اس کارواں میں شامل ہونا چاہتے ہوں ان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ سابقین مسلم حنفاء سے لاتعلقی کا اظہار کریں۔ ﴿لانفرق بين احد من رُسُله﴾ کے بیان نے ہر قوم اور ہر خطّے کے مسلم حنیف کو ایک وحدت میں پرو دیا تھا۔ اہل یہود کا نسلی تفاخر یا اہل نصاریٰ کا یہ دعویٰ کہ نجات صرف ان ہی کے فرقے سے وابستہ ہوجانے میں ہے، اس آفاقی دعوت کے تناظر میں اپنا وزن کھو چکا تھا۔ قرآن کا اصرار تھا کہ یہ نبی کوئی نئی دعوت یا نیا دین لے کر نہیں آیا اور نہ ہی اسے کسی نئی

امت کی تشکیل مقصود ہے بلکہ اس کا کام دین براہیمی کا احیاء ہے۔ وہی ابراہیم جو ہر دور کے مسلم حنیف کے لئے ایک لائق اتباع مثال ہے۔ قرآن کا یہ اندازِ تخاطب مختلف فرقوں اور گروہوں میں پائے جانے والے مسلم حنیف کو جوڑنے کی ایک کامیاب کوشش تھی جس کی قیادت پر اب تاریخ کے آخری لمحے تک محمد رسول اللہ کو فائز کیا گیا ہے۔ ۲۳ سالوں کی مختصر نبوی زندگی کی حیرت انگیز کامیابی کی کلید اسی وسیع النظر قرآنی فکر میں ہے۔

یہ کتاب بنیادی طور پر انہی مظاہرِ عمل (phenomenon) کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں کس طرح رفتہ رفتہ وحی کے بجائے متعلقاتِ وحی کو اس قدر اہمیت ملتی گئی کہ مسلم حنیف ہونا بڑی حد تک ایک تہذیبی شناخت بن کر رہ گیا۔ وہ کتاب جو ﴿هدى للمتقين﴾ کے دعوے سے شروع ہوتی ہے اس پر فقہاء کی تعبیرات نے' ایسا محسوس ہوا' دوسری ثقافت کے متقین کے لئے دروازہ بند کردیا ہو۔ وحیٔ ربانی کی خالص فقہی تعبیر اور پھر اس تعبیر کو مغز دین قرار دینے کے نتیجے میں بہت جلد یہ آفاقی امت جسے سیادت عالم کے منصب پر فائز کیا گیا ہے، فرقۂ محمدی کی نفسیات میں محصور ہوگئی۔ مسائل عالم سے اپنا رخ موڑ کر اور عام انسانیت کی فلاح سے دست بردار ہو کر ہماری تمام تر توجہ ایک مخصوص ثقافتی شناخت والی امت مسلمہ پر مرکوز ہوتی گئی۔ حتیٰ کہ ہمارے فقہاء نے دنیا کو اسلامی اور غیر اسلامی سرزمین میں بانٹ ڈالا اور ایسا محسوس ہوا کہ مسلم آبادی کے علاقوں کے علاوہ دنیا کے دوسرے خطوں کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔ سیادت عالم سے ہماری کنارہ کشی دراصل وحی کے سلسلے میں گمراہ کن تعبیرات سے پیدا ہوئی تھی۔ صدیاں گزریں وحی پر پڑنے والے حجابات میں اضافہ ہوتا رہا۔

ہم جب تک پچھلی غلطیوں کو درست نہیں کرتے ہمارا اگلا ہر قدم مزید التباسات کو جنم دے گا۔ کوئی گیارہ سو عرصے پر محیط ہمارا فکری سفر اس خیال کی توثیق کرتا رہا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم ان التباسات کی پیدا کردہ ہولناکیوں کا فی الفور ادراک کریں کہ ایسا کرنا ہمیں اس گرداب شر سے نکلنے کے لئے مضطرب کردے گا اور پھر جیسا کہ اللہ کا وعدہ ہے ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ہم اپنے لئے امکانات کی نئی وادیاں وا پائیں گے۔ اس جلد میں ہم نے اپنی گفتگو کو صرف التباسات کے ادراک تک محدود رکھا ہے۔ اگلی جلد ان شاء اللہ خصوصیت کے ساتھ اس مسئلہ پر کلام کرے گی کہ موجودہ زوال سے ہماری نجات اور منصب سیادت پر دوبارہ ہماری تنصیب کیسے ہوسکتی ہے۔

راشد شاز

یکم جنوری ۲۰۰۳ء، نئی دہلی

باب ۱

مسئلہ کی بازیافت

طریقۂ کار اور بنیادی مباحث

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَايَعْلَمُوْنَ﴾

اسلام بنیادی طور پر ایک کلمہ ہے، ایک ایسا کلمہ جو اگر فرد کے دل و دماغ میں جاگزیں ہوجائے تو اس کے اردگرد خوشگوار تبدیلیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری کردے۔ اسے محض کسی انقلابی خیال پر محمول کرنا بھی سادہ لوحی ہوگی اور اس کی اصل ماہیت کے ادراک سے ہمیں دور کردے گی۔ اس کلمہ کا سب سے اہم پہلو فرد کا ناقابل تسخیر آسمانی قوتوں سے تعلق قائم کرنا بھی ہے، جس کے بعد فرد محض ایک فرد نہیں رہ جاتا بلکہ کائنات اس کے تصرف میں آجاتی ہے: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾۔ وہ خود کو خلیفۃ اللہ فی الارض کے منصب پر مامور پاتا ہے۔ تاریخ اس کے اشارے پر چلتی معلوم ہوتی ہے، واقعات کی ترتیب اس کے عزائم کے تابع ہوجاتی ہے اور مشاہدین کو واضح طور پر محسوس ہونے لگتا ہے کہ نصرت الٰہی کے طفیل اس قسم کے افراد نے دنیا کی تقدیر کو اب اپنی مٹھی میں لے رکھا ہے۔

یہ کلمہ جسے عصری اصطلاح میں نظری یا فکری قوت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے دراصل اس یقین سے کہیں آگے کی چیز ہے جو مختلف قوموں میں ان کی تاریخ کے زمانۂ عروج میں دیکھنے کو ملتا ہے اور جس کے ذریعہ حامل یقین قومیں اپنے مفروضہ عقائد کے سہارے فتوحات اور کامیابی کی داستانیں رقم کرلیتی ہیں۔ اہل یہود کا یہ یقین کہ وہ خدا کی برگزیدہ اور منتخب قوم ہیں، انھیں انتہائی سنگین حالات میں بھی بچ نکلنے اور دشواریوں کو انگیز کرنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے۔ کمیونسٹوں کا یہ یقین کہ تاریخ کا جبر یا dialectical materialism کا خدا ان کی پشت پر موجود ہے جس کے نتیجے میں جدوجہد کا منطقی نتیجہ اب صرف ان کے حق میں ہی نکلے گا۔ یا انیسویں صدی کے یوروپی

استعمار کے بڑھتے سیلاب کا اس یقین سے تقویت حاصل کرنا کہ سفید نسل کو ایشیاء اور افریقہ میں خدا کی طرف سے تہذیبی مشن پر مامور کیا گیا ہے، دراصل صرف یقین کی مثالیں ہیں جو اس بات پر دال ہیں کہ الٹے سیدھے خیالات بھی اگر یقین کامل کا روپ اختیار کر لیں تو وہ قوموں کی تاریخ نئے انداز سے لکھ سکتے ہیں۔ البتہ ہم اسلام کو جن معنوں میں کلمہ قرار دیتے ہیں وہ کسی نظری قوت اور یقین واثق سے بہت آگے کی چیز ہے۔ اس کا بنیادی فریضہ محض یقین کی جوت جگانا یا کسی نسبتاً advanced ideology کو وجود میں لانا نہیں بلکہ کائنات کے سرّی نظام اور مکافات کے اصولوں سے ایک ایسا تعلق پیدا کر لینا ہے جس کے نتیجے میں فرد خود کو اس سرزمین پر ربّ ذوالجلال کا ایجنٹ اور خلیفہ محسوس کرتا ہے۔ خود کو من جانب اللہ مامور پاتا ہے، جس کا کام کارِ رسالت سے عبارت ہے اور جس کی انجام دہی میں اس کے لئے خالق کائنات کی نصرت وحمایت اسے ہر لمحہ اپنے اردگرد مرئی شکلوں میں محسوس اور مشاہد نظر آتی ہے۔

انبیاء کا ظہور ایک کلمہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ اپنے ساتھ معاونین اور ناصرین کی فوج لے کر نہیں آتے۔ ایک بات، ایک نعرہ، ایک کلمہ یا ایک انقلاب انگیز خیال اسے جو بھی نام دیا جائے یہی وہ بنیادی وصف ہے جو انہیں زمینی انقلابیوں اور باجبروت حکمرانوں سے ممتاز کرتا ہے۔ یہ کلمہ کہنے کو تو ایک بات ہے لیکن چونکہ اس اظہار کلمہ کے نتیجے میں زمین کا آسمان سے تعلق قائم ہو جاتا ہے بظاہر کمزور و بے بس نظر آنے والے نفوس کی پشت پر تائیدِ الٰہی آ کھڑی ہوتی ہے اس لئے اس ایک کلمہ کا مقابلہ بڑی بڑی باجبروت حکومتیں نہیں کر پاتیں: ﴿أصلها ثابت و فرعها في السماء﴾ مکہ میں رسول اکرمؐ کے ذریعے جب اس کلمہ کا اظہار ہوا تو بہت کم لوگ اس کے اسرار وعواقب کو سمجھ پائے، دانشورانِ قریش کا ایک بڑا حلقہ اسے صرف ایک خطرناک سیاسی اور سماجی نعرہ کے طور پر دیکھ سکا۔ دارالندوہ میں زعماءِ قریش کے زیر بحث یہ بات تو آ گئی کہ محمدؐ نے جو نعرہ پھینکا ہے وہ بڑا زبردست ہے، خیال اور نظریے کی سطح پر اس کا مقابلہ ممکن نہیں، غلام اور آقا سبھی برابر۔ لیکن یہ اس پیغام یا کلمہ کا صرف سیاسی یا سماجی پہلو تھا، جہاں دانشورانِ قریش کی نگاہیں الجھ کر رہ گئیں۔ کلمہ کا وہ پہلو جو زمین کا آسمان سے تعلق قائم کرتا تھا، فرد کے وجود میں الٰہی تجلیوں کا spark جو اسے ناقابلِ تسخیر قوت میں تبدیل کئے دے رہا تھا، اس حقیقت کا ادراک بہت کم لوگوں کو ہو سکا[1] اور یہ ہے بھی ایسی کیفیت جو ہر خاص و عام کے مشاہدے میں آسانی سے نہیں آ سکتی۔ تیرہ سال کی سخت جدوجہد کے نتیجے میں صرف ڈھائی تین سو لوگ ہی اس کلمہ کا واقعی ادراک کر پائے۔

رسول اکرمؐ کی موجودگی میں تاریخ ایک غیر معمولی اور exceptional تجلیات کی زد میں تھی۔ خدا کا

آخری رسولؐ اس سرزمین پر بہ نفسِ نفیس موجود تھا جسے قدسیوں کا ایک ایسا گروہ تیار کرنا تھا جو انسانی تاریخ کو کلمہ کے اسرار و رموز سے آگاہ کر سکے، فرد کا خالق سے ایک ایسا تعلق قائم ہوسکتا ہے کہ کائنات اس کے تصرف میں آجائے اور تاریخ کی تکیل اس کی مٹھی میں دے دی جائے۔ محمدؐ کا مشن زمانی اور مکانی قیود سے آزاد تھا کہ انھیں آخری رسولؐ کی حیثیت سے رہتی دنیا تک کے لئے کلمہ کی اس کیفیت کو متوارث کرنا تھا تا کہ تاریخ کے جس مرحلے میں بھی اندھیرا سخت ہوجائے، قدسی نفوس کلمہ کے اس spark سے زمین کا آسمان سے تعلق قائم کر سکیں اور پھر ان کے لئے تاریخ کو اپنی متعینہ سمت میں لے چلنا ممکن ہو۔ محمدؐ نے اپنا کام بہ تمام وکمال انجام دیا۔ قدسیوں کا ایک ایسا گروہ وجود میں آیا جو انتہائی مختصر مدت میں عالمی تاریخ کو اپنی پسندیدہ سمت میں موڑ دینے میں کامیاب ہوگیا۔ کلمہ کی یہ قوت انہیں دنیا کے مختلف حصوں میں لے گئی۔ کوئی ایسی معروف تہذیب اور خطہ نہ رہا جہاں اس پیغام نے اپنے اثرات مرتب نہ کئے ہوں۔ لیکن رفتہ رفتہ جب قدسیوں کا یہ گروہ دنیا سے رخصت ہوگیا اور بعد کی نسلوں میں کلمہ کی وہ کیفیت باقی نہ رہی اور خود اس کلمہ پر تاریخ وروایات کی گرد پڑتی گئی تو زمین کا تعلق آسمان سے کمزور ہوتا گیا اور پھر ایسا محسوس ہونے لگا جیسے تاریخ ہماری مٹھی سے پھسلتی جارہی ہو۔ آج جب اس واقعہ پر کوئی چودہ صدیاں بیت چکی ہیں۔ صاف محسوس ہوتا ہے کہ تاریخ تو ہماری مٹھی میں کیا ہوتی خود ہمارا وجود اب آثار تاریخ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اور ہم من حیث الامت ایک تاریخی مطالعہ کا موضوع بن چکے ہیں۔

انسانی تاریخ کا یہ تنہا اور حیرت انگیز واقعہ ہے جب مٹھی بھر بادیہ نشینوں نے محض ایک کلماتی قوت کی بدولت انتہائی مختصر سی مدت میں وقت کی دو بڑی مستحکم اور منظّم سُپر پاور کو نہ صرف یہ کہ الٹ پھیکا بلکہ اس کی جگہ ایک متبادل نظام قائم کرنے میں بھی انتہائی اولوالعزمی کا ثبوت دیا۔ تاریخ کا یہ حیرت انگیز واقعہ آج بھی ماہرین تاریخ کے لئے اسی قدر حیرت واستعجاب کا باعث ہے اور یہ ہمیشہ رہے گا۔ تاریخ کو اس انداز سے موڑ دینا محض نظری قوت کے بل بوتے پر ممکن نہ تھا جب تک کہ اس کی پشت پر تائیدِ ایزدی موجود نہ ہو۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ایران وروما کی سلطنتوں کا زوال بہت کچھ ان کے اندرونی تضادات میں مضمر ہے اور یہ کہ اسلام کو دراصل ان بوڑھی تہذیبوں کے مقابلے میں کسی خاص مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا وہ شاید اس بات کو نظر انداز کئے دیتے ہیں کہ اسلام نے صرف ان empires کو ختم ہی نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ ایک ایسا متبادل بھی پیش کیا جس کی مثال تہذیبی تاریخ میں اس سے پہلے اور اس کے بعد نہیں ملتی۔ ہمارے لئے یہ بات انتہائی حیرت واستعجاب کا باعث ہے کہ قدسیوں کا جو گروہ محض ایک کلمہ کے سہارے دنیا کی نئی تاریخ رقم کرتا ہو آخر اسی گروہ میں بعد کی نسلوں میں یہ کیسے ممکن ہوا کہ اس کلمہ کی موجودگی کے باوجود تاریخ پر اس کی گرفت کمزور پڑتی گئی۔ کل جو کلمہ وجہ انقلاب

تھا اور کل جس پیغام میں اتنی قوت تھی کہ وہ عام انسانوں کو قدسیوں کے گروہ میں تبدیل کر سکے تو آخر کیا بات ہے کہ اس کلمہ کی موجودگی کے باوجود اس کی تجلیوں کا ظہور بند ہو گیا ہے۔ اس مسئلہ پر ایک اور انداز سے بھی غور کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر محمدؐ اللہ کے آخری رسول ہیں تو امت محمدیہ کو اب قیامت تک کے لئے تاریخ کو اپنی گرفت میں رکھنا ہے کہ امتِ مسلمہ کے بعد تاریخ کا سفر ختم ہو جاتا ہے۔ پھر آخر کیا بات ہے کہ تاریخ کے خاتمے سے پہلے امتِ مامور امتِ معزول میں تبدیل ہو چکی ہے۔ کیا ہم ایک مابعد تاریخ عہد میں سانس لے رہے ہیں، اور ہمارے ارد گرد سرگرمیوں کا ظہور محض non-event سے عبارت ہے۔ آخری امت کی معزولی کے بعد تاریخ کی اس کے علاوہ کوئی اور توجیہہ نہیں کی جاسکتی۔

مسلم علماء و دانشور گذشتہ کئی صدیوں سے زوال امت پر گفتگو کرتے رہے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اب تک ہم زوال کی ماہیت کا صحیح ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو شاید وہ ''اصحاب یقین'' ہیں جو اپنی تحریروں سے صرف امید افزاء مستقبل کی جوت جگانا چاہتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ مسئلہ کا حقیقت پسندانہ تجزیہ اور تلخ ادراک ہمارے اندر مزید مایوسی کا سبب ہوگا، اور اس کی کسی حد تک ذمہ داری ان احیائی مصلحین پر بھی ہے جو زوال کا گہرائی میں تجزیہ کرنے اور اس کا فلسفیانہ محاکمہ کرنے کے بجائے روایتی علاج کے نسخے کو اس زور وشور سے نشر کرتے رہے ہیں کہ کم از کم نسخۂ علاج دیکھ کر مرض کی سنگینی کا احساس نہیں ہوتا۔ پھر ان خوش گمان شترمرغوں کو بھی بَری نہیں ٹھہرایا جاسکتا جنہوں نے قصداً اپنی آنکھیں بند کر رکھی ہیں اور جن کے یہاں آج بھی تاریخ پر اصحابِ باطن کی گرفت قائم ہے، اور جو شیرازۂ اسلامی کے منتشر ہو جانے کے باوجود اپنی خود ساختہ باطنی حکومت اور مفروضہ قطب، ابدال، اوتاد اور اولیاء کے نظامِ باطن میں آج بھی خوابوں کی ایک دنیا آباد کئے بیٹھے ہیں، اور جنہیں آج بھی انتظار ہے کہ شاید روحانیوں کی اس اسمبلی میں عنقریب امت کے حق میں کوئی فیصلہ صادر ہونے کو ہے۔

نفس مسئلہ کا ادراک

امت مسلمہ کا موجودہ زوال جو دراصل منصب سیادت سے اس کی معزولی سے عبارت ہے محض ایک ملی یا Pan-Islamic مسئلہ نہیں ہے بلکہ کارِ نبوت کے آخری حاملین کی حیثیت سے یہ ایک خالصتاً کائناتی مسئلہ ہے۔ جس سے اقوامِ عالم کا مستقبل وابستہ ہے۔ اگر کسی وجہ سے پیغامِ الٰہی کے آخری وارثین دنیا کے منظر نامے سے ہٹ جائیں اور دوبارہ منصبِ سیادت پر ان کی واپسی کا کوئی امکان نہ ہو تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اب

تاریخ اپنا سفر مکمل کر چکی ہے، انسانی زندگی اپنی معنویت کھو چکی ہے۔ مغرب کے بعض مفکرین گذشتہ سوسال سے تاریخ کے خاتمے کی پیش گوئی کرتے رہتے ہیں۔ Spengler کے مطابق موجودہ تہذیبِ مغرب جو سولھویں صدی سے ریاست اور کلیسا کے مابین پیدا ہونے والے بحران کی وجہ سے زوال سے دوچار ہے، ہر لمحہ اپنی موت کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ حالیہ دنوں میں مغرب کے بعض اہل فکر جمہوری کلچر کے فروغ اور اس کی بظاہر فتح سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اب تاریخ اپنی انتہائی ترقی یافتہ بلندیوں کو چھو رہی ہے۔ جس کے بعد شاید اب کرنے کو کچھ نہیں رہ جائے گا۔ یہ وہی post-historic عہد کا خطرہ ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا ہے اور جواب ہمارے سروں پر منڈلا رہا ہے۔

یہ خیال کہ تاریخ اپنی منطقی منزل تک پہونچنے سے پہلے ہی انتشار کا شکار ہوگئی ہے دراصل منصب نبوت کے غیر متوقع طور پر اچانک خالی ہوجانے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ یہ فکری خلاء اس لئے پیدا ہورہا ہے کہ ہم نے اب تک تاریخ کو صرف تاریخ کی سطح پر سمجھنے کی کوشش کی ہے جب کہ ضرورت اس کو meta-historic یعنی اساطیر کی سطح پر سمجھنے کی ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ خود مسلمان علماء و مفکرین تاریخ کی اس تفہیم سے نابلد ہیں۔ امتِ مسلمہ کی وقتی معزولی سے جو خلاء پیدا ہوا ہے اس کے تاریخی اسباب کا صحیح صحیح پتہ لگانے اور منصب سیادت کی طرف دوبارہ مراجعت کا طریقہ دریافت کرنے میں ہم نے اب تک سست روی اور مایوسی کا اظہار کیا ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ امتِ مسلمہ کی معزولی کے صحیح اسباب کا پتہ لگایا جائے، ان عوامل کی نشاندہی کی جائے جن کے نتیجے میں آخری نبی کی امت کتاب اللہ کی موجودگی کے باوجود انتشار وانحراف کا شکار ہوگئی ہے۔ یہ بھی دیکھا جانا چاہیے کہ یہ حادثہ کب اور کہاں پیش آیا۔ تاریخ کے کس مرحلے میں کس چھوٹی سی لغزش نے بڑے انحراف کا راستہ ہموار کردیا اور یہ تبدیلی دبے پاؤں کچھ اس طرح آئی کہ ہمارے اہل فکر اس کے ادراک سے قاصر رہے۔

ہمارے خیال میں مسئلہ کا نہ سمجھنا اور اس کا صحیح ادراک نہ ہونا اس مصیبت سے کہیں بڑی مصیبت ہے جس سے یہ امت گذشتہ صدیوں میں دوچار رہی ہے۔ جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ اصل مسئلہ ہے کیا اس کے حل کے لئے اقدامات کا سوچنا ایک نئی خودکشی کو دعوت دینا ہوگا۔ لیکن افسوس کہ ہم میں ایسے سرگرم نفوس کی کمی نہیں جو ان اہم سوالوں کا جواب معلوم کئے بغیر زوال کے عمل کو روکنے میں شب و روز سرگرم ہیں یہی حضرات بالعموم اعداد و شمار کی روشنی میں مختلف میدانوں میں امت کا میزانیہ ترتیب دیتے ہیں۔ empirical طریقۂ

research نے ہمیں صرف سطح پر نظر آنے والے مسائل سے آگہی دی ہے اور ہم اس بات کے خوگر ہو گئے ہیں کہ چیزوں کو جیسی کہ وہ نظر آتی ہیں اسی شکل میں دیکھیں نہ یہ کہ جیسی کہ وہ ہیں۔

زوال کے مسئلہ پر ہمارے دانشوروں نے اب تک جو کچھ غور وفکر کیا ہے یقیناً اس میں بہت سی مفید باتیں موجود ہیں جو ہمارے لئے نفس مسئلہ کے ادراک میں معاون ہوسکتی ہیں۔ البتہ اس مسئلہ پر متقدمین کے خیالات اور ان کے طریقہ تحقیق و تدبر سے اوپر اٹھ کر سوچنے کی ضرورت ہے تا کہ ہم بالکل کھلے دل و دماغ کے ساتھ مسئلہ کو نئے انداز سے دیکھ سکیں اور ہمارے لئے متقدمین کی تشخیص سے الگ ہوکر نئی تشخیص تک پہنچنے کی راہ ہموار ہو۔ ہمیں یہ بات مان کر چلنا ہوگا کہ اس سوال پر متقدمین کے جوابات اپنی تمام تر صحت کے باوجود شافی اور conclusive نہیں ہیں۔ اگر کوئی جواب نظری اعتبار سے صحیح تر ہونے کے باوجود عملی methodology کی وجہ سے ناقابل عمل ہے تو اسے بھی جواب کی خامی پر ہی محمول کیا جائے گا کہ ہر کامیاب جواب اپنے ساتھ مستقبل کی methodology بھی لاتا ہے۔ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ بالکل ابتداء سے ہی ہمارا رویہ عملی جواب کی جستجو کا ہونا چاہیے۔ ورنہ اگر ہماری مساعی فکر و خیال کی سطح پر محض ایک علمی مشغلہ بن کر رہ جائے تو یہ کوئی مفید عمل نہیں ہے۔ جب تک کہ ہم اپنی تاریخ کے سلسلے میں ایک غیر جانب دارانہ اور غیر معتقدانہ رویہ پیدا نہ کریں، ہمارے لئے اپنی تاریخ کی بھیانک غلطیوں کا ادراک ممکن نہ ہوگا۔ اور جب تک ہم متقدمین کی تاریخ شناسی، عملی اور علمی زندگی میں ان کی دانش اور تفقہ کے سلسلے میں معتقدانہ رویہ ترک کرنے پر آمادہ نہ ہوں گے، اسباب زوال کو سمجھنے کی ہماری تمام تر کوشش احمقوں کی نئی جنت آباد کرنے کے مترادف ہوگا۔

ہمارے لئے صرف زوال کے اسباب دریافت کرنا ہی کافی نہیں بلکہ ہمیں یہ بھی بتانا ہوگا کہ فی زمانہ ہمارے پاس عہد رسول کو recreate کرنے کی methodology کیا ہوگی اور اگر ہم ایسا کرنے میں کامیاب ہو گئے تو اسے اپنے متقدمین کے مقابلے میں زوال وانحراف کے سابقہ تجربات سے کیسے بچا سکیں گے۔ بلکہ اگر ممکن ہو سکے تو متاخرین کی غلطیوں سے بھی ہمیں اپنا دامن بچانا ہوگا۔ بالفاظ دیگر ہمیں اپنے تجدیدی عمل سے متاخرین کے فکری انحراف کا راستہ روک دینا ہوگا۔ اور یہ اس وقت ممکن ہے جب ہم موجودہ تحریک کو متقدمین کے کارتجدید کا محض ایک توصیہ بنانے سے گریز کریں۔ ایک ایسے وژن کا recreate کرنا اس وقت ممکن ہے جب ہم متقدمین اور متاخرین دونوں کو زمان ومکان کی قیود سے بلندتر ہوکر دیکھ سکیں۔ تخیلاتی طور پر ہمارا تاریخی شعور نہ صرف یہ کہ ماضی کو مجسم ہوکر دیکھ سکے بلکہ مستقبل بھی اپنی تمام تر تفصیلات، جزئیات اور ابعاد کے ساتھ ہماری

نگاہوں کے سامنے ہو۔ کسی ایسے vision (وژن) کے بغیر عہدِ رسولؐ میں واپسی کا نعرہ محض مسخ شدہ تاریخ میں گمشدہ اسلامی ورثے کی تلاش بن کر رہ جائے گی۔ رسولؐ کے عہد میں واپسی کا انداز زمانی اور مکانی سطح پر نہیں بلکہ مجسم ماحولیاتی سطح پر ہونا چاہیے۔ ہمارا مطالعۂ قرآنی جب تک ہمیں نزول قرآن کے ماحول اور خود قرآن کے اندر موجود عمرانیات اور آثار واحادیث رسولؐ کی تفصیلات کی بنیاد پر اس ماحول کو دوبارہ اسی طرح اپنے دل و دماغ پر مترشح نہیں کرتا، گویا ہم خود کو ذہنی اور قلبی طور پر نزول قرآن کے عہد میں پاتے ہوں، تب تک نہ تو اس زوال کا حقیقی ادراک ممکن ہے — جس سے آج ہم دوچار ہیں — اور نہ ہی رجوع الی منصب النبوۃ کی کوئی شکل پیدا ہوسکتی ہے۔

چودہ صدیاں بیت جانے کے بعد بھی ہم اب تک اس سوال کا کوئی شافی جواب تلاش کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ آیا تاریخ کسی معلوم خدائی منصوبے کے تحت آگے بڑھ رہی ہے اور یہ کہ کیا امت مسلمہ کی منصب امامت سے معزولی خدا کے اسی طے شدہ منصوبے کا حصہ ہے۔ یا یہ سب کچھ صرف اس لئے ہوگیا ہے کہ بعض فکری التباسات، نظری مغالطے اور عملی حادثات کی وجہ سے تاریخ ہماری مٹھی سے نکل گئی ہے۔ اس سوال کے حتمی جواب کے بغیر ماضی کی دریافت اور مستقبل کی بازیافت کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکتی۔

تاریخ کے سلسلے میں ہمارے جدید دانش وروں کا رویہ بڑی حد تک تاریخ کی اس تفہیم پر منحصر ہے جس کی پرورش و پرداخت گذشتہ تین سو سالوں میں مغرب میں ہوئی ہے۔ شاید ایسا اس لئے بھی کہ زوال کی صدیوں میں ہم نے تاریخ کو اسباب زوال کی methodology کے طور پر برتنے کی کوشش کم ہی کی ہے۔ ہمارے یہاں تاریخی شعور کا سب سے بڑا سنگ میل اب بھی ابن خلدون ہے۔ جس کے تاریخی شعور ''**عصبیة**'' نے ہماری ملی زندگی کے احیاء کے سلسلے میں ایک عملی مایوسی کی فضا عام کردی ہے۔

تاریخ مقصد ومعنویت سے خالی نہیں، ہماری تفہیم کے مطابق رسول اکرمؐ کی بعثت کے بعد انسانی تاریخ آخری رسولؐ کی امت سے عبارت ہے۔ اس کے علاوہ تاریخ میں جو کچھ بھی ہے وہ خود اس کے اندر کا بگاڑ ہے جس کی درستگی کا فریضہ ہمارے اوپر عائد ہوتا ہے۔ ہم آج جس عہد میں سانس لے رہے ہیں وہ دراصل تاریخ کے داخلی بحران کا ایک عہد ہے جس کی درستگی کے بعد اسے اسی سمت میں آگے بڑھنا ہے جس کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے استخلاف فی الارض کی شکل میں کیا ہے۔ یوں سمجھئے کہ بعثت نبویؐ کے بعد تاریخ کا pre-ordained الٰہی فریضہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں، کہ وہ ہر لحہ نور توحید کے اتمام کی طرف اپنا سفر جاری رکھے اور مدینے کی (micro society) مائیکرو سوسائٹی کو macro انداز سے برتنا ممکن ہوسکے۔ یہی ہے اسلام کا

وہ un-finished ایجنڈا جس کی ابتداء تو مکہ میں آپؐ کے ہاتھوں ہوئی البتہ اسے منطقی اتمام تک پہنچانے کی ذمہ داری پوری امت کے کاندھوں پر ڈال دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ تاریخ کا اگر کوئی اور بھی مقصد ہے یا اس کا کسی متعینہ راستے پر آگے بڑھنا طے کردیا گیا ہے تو اس قسم کی باتیں ہمارے لئے اجنبی ہیں اس کے لئے نہ تو کوئی عقلی سند ہے اور نہ ہی اس قسم کی تاریخی myth کو ہمیں کوئی وقعت دینی چاہئے۔ یہ خیال کہ تاریخ ایک جبری منطقی انجام کی طرف آگے بڑھ رہی ہے، در اصل اہل مغرب نے اپنے status quo کو برقرار رکھنے کے لئے تراشا ہے۔ مغرب میں اس مفروضے کو سب سے مدلل اور منظّم انداز سے مارکس نے پیش کیا۔ جس نے اسے کسی قدر خام حالت میں ہیگل سے لیا، ہیگل نے جان اسٹریٹ مل سے اور اس نے کومے سے یہ خیال مستعار لیا۔ کہا جاتا ہے کہ تاریخ کی ایسی liniar تعبیر کے قائل Plato بھی تھے بلکہ اس سے بھی پہلے Heraditus اور Hesoid اسی انداز سے سوچتے تھے۔ لیکن ہمارے خیال میں تاریخ کی معنویت اور طے شدہ متعین راستوں پر چلنے والی بات در اصل یہودی اثرات کے ذریعہ پیدا ہوئی۔ یہودیوں کا اپنے بارے میں منتخب اور برگزیدہ قوم کا خیال ہونا فی نفسہ ایک تاریخی معنویت کا حامل ہے۔ یہودیوں کے مطابق تاریخ ایک مفصل پلان ہے جس کا خالق Yahweh ہے۔ اس منصوبے سے انبیاء کسی حد تک ہی آگاہی لیتے ہیں، بقیہ حصہ پیش بینوں اور قیافہ شناسوں کے سپرد ہے۔ تاریخ کی اس تعبیر کے مطابق پیش بینوں کی اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اگر ہمیں مستقبل کے حالات کی تھوڑی بھی آگاہی ہوجائے تو ہم خود کو اس کے لئے ڈھالنے کی کوشش کرسکتے ہیں۔ اور اس طرح مستقبل کی تاریخ میں کہیں زیادہ موثر رول ادا کرسکتے ہیں۔

دیکھا جائے تو مارکس کا جدلیاتی مادیت کا خدا' Yahweh سے بڑی حد تک مشابہ ہے۔ خود مارکس کا کام قیافہ شناسی کا ہے جو پیش آمدہ مستقبل سے بہتر انداز سے فائدہ اٹھانے کے لئے پرولتاریوں کو خبردار کررہا ہے۔ ورنہ جبری تاریخ میں کسی انقلابی کے لئے جواز ہی کب ہے۔ مارکس کی اس تاریخ شناسی کو مسلم حلقوں میں اصولی طور پر خواہ قبول کیا گیا ہو یا نہیں، البتہ اس کی بازگشت مسلم علماء کی ان تحریروں میں ملتی ہے جو جبری فلسفے کے تسلسل میں لکھی گئی ہیں۔ البتہ ان پر نئی سائنسی مارکسی تعبیر نے ایقان کا رنگ غالب کردیا ہے۔ اس قسم کی تفہیم کے عام ہونے میں ان غیر مارکسی مغربی دانشوروں کی تحریروں کا بھی دخل ہے جسے علم کے حتمی ماخذ کی حیثیت سے مسلم مفکرین نے فیض واکتساب کے لئے رجوع کرنے میں سند کا درجہ دے رکھا ہے۔ اس میں ٹوائین بی کی *The Study of History* خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ جسے عام طور پر تاریخ کی کتاب سمجھا جاتا ہے، حالانکہ اس سے گمراہ کن اور غیر سائنسی مطالعۂ تاریخ کی مثال اس سے پہلے کم ہی ملتی ہے۔ اسپنگلر ہوں یا ٹوائین بی ان

کے یہاں ایک pattern کی دریافت کی کوشش تو یقیناً ہے لیکن جہاں چھ ہزار سال کی تاریخ میں صرف بیس اکیس تہذیبوں کو مطالعے کے لئے منتخب کیا گیا ہو وہاں ان تہذیبوں کے انتخاب کا مقصد کسی pre-conceived pattern کو سند اور جواز فراہم کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ ہاں ان کوششوں سے یہ ضرور ہوا کہ مشرق کی مغلوب تہذیب کو یہ یقین سا آنے لگا کہ تاریخ اپنے جس متعینہ راستے پر آگے بڑھ رہی ہے، اس میں ان کا رول اب کلیدی او رمرکزی نہیں رہ گیا ہے۔ حالانکہ ٹوائین بی کے دریافت شدہ قانون چیلنج اور ریسپانس (challenge and response) کے نتیجے میں خوابیدہ مسلم فکر میں مثبت انقلاب آنا چاہئے تھا۔ لیکن جس قوم کا انبیائی ایجنڈا نگاہوں سے اوجھل ہو چکا ہو وہ اس عظیم چیلنج کو اسی وقت قبول کرسکتی تھی جب اس کی دریافت ممکن ہوسکے۔ جب تک چیلنج نگاہوں میں متحضر نہ ہو اس کا جواب کیسے دیا جاسکتا ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ محض اتفاقات اور حادثات کے نتیجے میں بنتی ہے۔ امیر علی کے مطابق اگر مسلمانوں کی فوج فرانس کے دروازوں پر روک نہ دی جاتی تو آج ہماری تاریخ مختلف ہوئی۔ یقیناً تاریخ کو فیصلہ کن موڑ دینے میں بسا اوقات چھوٹے چھوٹے عوامل فیصلہ کن رول ادا کرتے ہیں۔ لیکن ان کا رول فیصلہ کن اسی وقت ہوتا ہے جب پہلے سے بڑے عوامل تاریخ کو ان متعینہ راستوں پر ہانکے لئے چل رہے ہوتے ہیں۔ رسل[۲] کا یہ کہنا کہ اگر کمیونسٹ انقلاب کو لینن نہ ملا ہوتا تو روسی انقلاب کی تاریخ مختلف ہوتی یا Prussians کو Valmy کی جنگ میں کوئی بہتر جرنل ہاتھ آ گیا ہوتا تو وہ انقلاب فرانس کا خاتمہ کرسکتے تھے۔ یا یہ کہ Henry VIII اگر Anne Bolin کی محبت میں گرفتار نہ ہوتا تو آج امریکہ کا وجود نہ ہوتا، دراصل اسی قسم کی بات ہے جس طرح ہمارے یہاں سُنّیوں کے بعض حلقے شیخین کے غلو میں یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ اگر ابوبکرؓ و عمرؓ نہ ملے ہوتے تو اسلام کی یہ عظیم الشان تاریخ نہ ہوتی۔ حالانکہ اصولی طور پر کسی انقلاب کا برپا ہونا اس کے پیش آمدہ لوازمات کا حصہ ہوتا ہے۔ جو کچھ آگے آتا ہے یا جیسے لوگ اس انقلاب کو ملتے ہیں در اصل اسی انقلاب کا منطقی لازمہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا[۳]

ہمارے مؤرخین نے عہد زوال کا محققانہ تجزیہ کرنے اور ہماری بھیانک لغزشوں اور تاریخی غلطیوں سے پردہ اٹھانے کے بجائے اس کی تمام تر ذمہ داری سازشیوں کے بعض گروہ پر ڈال دی ہے۔ لہٰذا عہد عثمانی سے لے کر زوال بغداد تک ہماری تاریخ کے صفحات یہودی، سبائی اور ایرانی سازشیوں کے تذکروں سے پر ہیں۔ اس قسم کی تاریخ فہمی سے اپنی غلطیوں کی نشاندہی ناممکن ہوجاتی ہے۔ سازشی گروہ اپنی حیاتی تصویر (life-size) سے کہیں زیادہ بڑا نظر آتا ہے۔ اور ایسا محسوس ہوتا ہے گویا بالکل ابتدائی دنوں سے ہی تاریخ ہماری مٹھی سے پھسل

چکی تھی۔ عبداللہ بن سبا کی larger-than-life-size تصویر اس قبیل کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ سازشیں جنہیں اگر اسی قدر بڑی تسلیم بھی کرلیا جائے، اگر نہ ہوتیں تو اسلامی تاریخ کا رخ کچھ مختلف ہوتا، اس بات کی ضمانت نہیں دی جاسکتی۔ یہ ہمارے اندرون کی خامی تھی جو سازشوں کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ ورنہ ہمارا فکری اور ملی ڈھانچہ اصل مدنی ماڈل کے مقابلے میں کمزور نہ پڑتا، تو کسی بھی سازش کا فوری قلع قمع کیا جاسکتا تھا۔ اگر ہم واقعی زوال کی ماہیت سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو ہمیں اس قسم کے مفروضات کو خیر باد کہنا ہوگا، کہ ہمارے خلاف ہمارے اردگرد جو کچھ بھی ہورہا ہے وہ محض سازشوں کا ظہور ہے۔ بات یہ ہے کہ جن لوگوں کو اپنے اندرون کی خامی تلاش کرنا گراں گزرتا ہے یا جنہیں اس بات پر اصرار ہوتا ہے کہ ہمارے متقدمین کا فکری ڈھانچہ اور ان کی علمی کاوشیں آج بھی اس سرزمین کو الٰہی انقلاب سے دوچار کرنے کے لئے کافی ہیں، اس پر مزید کسی غوروفکر کے اضافے کی ضرورت نہیں، ان کے لئے اپنی ناکامی کی تمام ذمہ داری سازشیوں پر ڈال دینا آسان ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو اس بات پر اصرار ہو کہ ان کے پاس آج بھی جنت بنانے کا فارمولہ موجود ہے وہ غیاب جنت کے لئے اس کے علاوہ اور کیا دلیل پیش کرسکتے ہیں کہ ان کی اسکیم شیطان کی سازش کی نذر ہوگئی ہے۔ جس طرح قدیم روما میں ٹروجن وار (Trojen war) دیوتاؤں کی سازش کا نتیجہ سمجھے جاتے تھے اسی طرح آج مسلمانوں نے اپنی تمام تر ناکامیوں اور محرومیوں کا الزام یہودیوں کے سرتھوپ رکھا ہے۔ اس قسم کی سازشی theories بھی دراصل ایک بڑی سازش کا حصہ ہیں۔ جو بڑی حد تک ہماری اپنی پیدا کردہ ہے دوسروں کی نہیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم تاریخ کو تاریخی سطح سے کہیں بلند ہوکر مابعدالتاریخ (meta hisotric) کی سطح پر سمجھنے کی کوشش کریں۔ قرآن نے اسے اساطیر سے تعبیر کیا ہے۔ عاد وثمود کے واقعات myth بھی ہیں اور تاریخ بھی۔ تاریخ اس لئے کہ یہ واقعات عملی دنیا میں ظہور پذیر ہوئے ہیں اور mythاس لئے کہ ان کا تمام تر جزئی تفصیلات کے ساتھ خیال یا عمل کی سطح پر re-create کرنا ہمارے لئے ممکن نہیں۔ ہم تاریخ کی اپنی تفہیم اور فریضۂ تاریخ کے مراحل میں ان اساطیر سے یہ سبق لے سکتے ہیں کہ جس طرح راہِ ہدایت سے دوری نے عاد وثمود کے ہاتھوں سے تاریخ کی لگام کھینچ لی تھی یا جس طرح اپنی پے در پے غلطیوں کے باعث اہل یہود منصب سیادت سے معزول کردئے گئے تھے اسی طرح اس قسم کی غلطیاں امت مسلمہ کو بھی امت مامور سے امت معزول میں تبدیل کرسکتی ہیں۔

تاریخ کے بارے میں یہ تصور کہ وہ اپنے بندھے ٹکے راستے پر گامزن ہے جو دراصل خدائی فیصلہ ہے،

بڑی حد تک اس جبریہ رجحان کی پیداوار ہے جسے بوجوہ بالکل ابتدائی عہد میں ہی مسلم فکر میں داخلہ مل گیا تھا۔ اموی اور عباسی حکمرانوں کے لئے اس خیال میں زندگی کا سامان تھا، وہ یہ سمجھتے تھے کہ اگر ہماری منحرف حکومتیں خدائی فیصلے کی حیثیت سے لوگوں کے لئے قابل قبول ہوجائیں تو مخالفین کو قابو میں رکھنا اور خاموش اکثریت کو مطمئن کرنا آسان ہوجائے گا۔ اس خیال نے آگے چل کر "السلطان ظل الله" جیسے خیالات کے لئے راستہ ہموار کیا۔ حکومت بنوامیہ کے سیاسی انحراف پر پردہ ڈالنے کے لئے ایسی وضعی روایتیں سامنے لائی گئیں جن میں سمندر پر جہاد کرنے والوں کے لئے بشارت دی گئی تھی اور جن کے مطابق بنوامیہ کا برسر اقتدار آنا گویا انہیں سلطنت اسلامی کی توسیع کے لئے استعمال کرنے کی ایک خدائی اسکیم تھی۔ لہٰذا ان پیش بینیوں کی موجودگی میں لوگوں کے لئے حکومت کے اس منحرف قالب کو قبول کرنا نسبتاً آسان ہوگیا۔ جب یہ بات اصولی طور پر مان لی گئی کہ اموی حکمراں اور اس کے بعد بڑی حد تک عباسیوں کی حکومت خدائی مشن کی تکمیل کے لئے وجود میں لائی گئی ہے، جو رسولؐ اللہ کی پیشین گوئیوں کے مطابق تاریخ کو ظہور میں لا رہی ہے، تو پھر اصلاح احوال کے لئے کسی کوشش کا کوئی اخلاقی جواز تھا اور نہ ہی مسلح جدوجہد کے لئے کوئی نظری بنیاد فراہم ہوتی تھی۔ تاریخ کے اس جبری فلسفے کی حمایت میں وضعی اقوال رسولؐ کے ڈھیر لگا دئے گئے۔ آگے چل کر اس رویے نے صوفیاء کے لئے خانقاہوں کا جواز پیدا کیا اور امت میں یہ عام ذہن بن گیا کہ تاریخ جس راستے پر جارہی ہے اسے چھیڑا نہ جائے، کہ یہ سب دراصل خدائی فیصلہ ہے[۴]۔

جب یہ عقیدہ دل و دماغ میں سرایت کرجائے کہ تاریخ کا سفر پہلے سے طے شدہ ہے۔ فیصلے کی سیاہی خشک ہوچکی ہے تو پھر اصلاح احوال کی کوئی کوشش شروع ہونے سے پہلے ہی دم توڑ دیتی ہے۔ پھر کرنے والے کے لئے جو کارِلا یعنی تفویض ہوتا ہے اس میں وہ اپنا رول اس کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھتا کہ وہ اپنی دانست بھر نیکی کے عمل میں لگا رہے، اس اطمینان قلب کے ساتھ کہ اس کی یہ تمام کوشش صورت حال پر اثر انداز نہیں ہوسکتی۔ دیکھا جائے تو اس نوع کی تمام ضعیف احادیث جو مستند اور غیر مستند کتابوں میں راہ پاگئی ہیں ان کا ہمارے دل و دماغ کو shape دینے میں کلیدی رول ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ نظام اسلامی کے انحراف کو جو لوگ واضح طور پر محسوس کرتے تھے اور جنہوں نے اس کی اصلاح کے لئے اپنی تمام تر قوت جھونک دینے کا تہیہ کرلیا، اور جنہوں نے جابر حکمرانوں کے خلاف خروج کرنا اپنا عین دینی فریضہ سمجھا، وہ بھی اگر اپنے حق میں عوامی حمایت فراہم نہ کرسکے تو اس کی بھی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ امت میں ایک عمومی انداز فکر پیدا ہوچلا تھا کہ جمل اور صفین کی جنگ کے بعد بھی جب اصلاح احوال کی کوشش کامیاب نہیں ہوسکی، حسین ابن علیؓ اور زین العابدینؒ کی

قربانیاں بھی جب نظام کو اصل منہج نبوت کی طرف واپس نہ لے جاسکیں تو بھلا ہما شا لوگ اب کوئی قابل ذکر تبدیلی کیسے لاسکتے ہیں۔ یہ سب جو کچھ بھی ہے خدائی فیصلہ ہے جسے ہمیں قبول کرلینا چاہیے اور اپنے اپنے دائروں میں اپنی استطاعت بھر اصلاح احوال کی ذاتی کوشش تک محدود رہنا چاہئے۔ رہے وہ لوگ جو اب بھی نظام کی اصلاح کی باتیں کرتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسانی کوشش نظام حکومت کو دوبارہ منہاج النبوۃ پر قائم کرسکتی ہے تو یہ دراصل تاریخ کے خلاف جنگ کررہے ہیں، جو گویا خدائی فیصلے کے خلاف جنگ کے مترادف ہے۔ ایسے لوگ جو تاریخ کی اس تفہیم میں یقین رکھیں ان کو مطعون کرنے کے لئے ان روایات کا سہارا لیا گیا۔ مثلاً "**القدرية مجوس هذه الامة**"[۵] عوام الناس کو ان اصحاب سے دور رکھنے کے لئے یہ حدیثیں بھی سامنے لائی گئیں کہ "**لاتجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم**"۔[۶]

ایک ایسے مرحلے میں جب دوسری نسل کے مسلمانوں کو صاف محسوس ہوتا تھا کہ تاریخ ان کی مٹھی سے پھسلنے لگی ہے اور جب وہ واضح طور پر یہ دیکھ رہے تھے کہ بعثت نبوی سے قیامت تک کے لئے جس امت کو منصب سیادت پر فائز کیا گیا ہے اب وہ نظری التباس کا شکار ہورہی ہے۔ اُس وقت اگر اصلاح احوال کی کوششوں کو فوری طور پر وسیع حمایت نہ مل سکی تو اس کی وجہ کچھ تو سابق مصلحین کی ناکامی اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے فتنے تھے۔ جمل اور صفین کا زخم ابھی تک رِس رہا تھا، حسینؓ کی شہادت کا واقعہ بالکل تازہ تازہ تھا۔ اس لئے لوگوں میں ان خیالات نے اپنی جڑیں مضبوط کرلیں کہ اب اصلاح احوال کی کوئی کوشش بہت زیادہ سودمند عمل نہیں ہے۔ بخاری اور مسلم میں ایک حدیث اس طرح بیان ہوئی ہے کہ ابن آدم کے لئے اللہ نے یہ پہلے سے طے کر رکھا ہے کہ اس سے کس قدر زنا سرزد ہوگا[۷]۔ اس قبیل کی احادیث کی کمی نہیں جس میں یہ بات تفصیل سے بتائی گئی ہے کہ اللہ نے ہر نفس کی پیدائش کے وقت ہی اس کے لئے یہ مقدر کردیا ہے کہ وہ جنت میں جائے گا یا جہنم میں۔ ان روایتوں نے جو اس وقت مسلم دل و دماغ پر چھائی ہوئی تھیں ہمارے اہل دانش کو ایک عمومی قنوطیت اور غیر حرکتیت میں مبتلا کردیا۔ حالانکہ انہی کتابوں میں اس قبیل کی احادیث کی بھی کمی نہیں تھی جس میں اصلاح احوال کو بھی خدائی اسکیم کا ہی حصہ بتایا گیا تھا۔ لیکن جب فیصلے کی روشنائی کا خشک ہونا ذہنوں پر مسلط ہوجائے تو چھوٹی چھوٹی انسانی کوشش اس بڑی اسکیم میں اپنی معنویت کھو دیتی ہے۔ ترمذی نے ایک حدیث نقل کی ہے کہ ایک صحابی نے جب آپؐ سے یہ پوچھا کہ ہم بیماریوں سے بچنے کے لئے جو احتیاطی تدابیر یا دوائیں استعمال کرتے ہیں وہ خدائی فیصلے میں مداخلت تو نہیں؟ آپؐ نے فرمایا: نہیں، بلکہ ایسا کرنا خود خدائی فیصلے کا حصہ ہے[۸]۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں جب طاعون پھیلا اور آپ نے مسلم فوج کو اس جگہ سے

کوچ کرنے کا حکم دیا، تو اس پر کسی شخص نے یہ اعتراض کیا کہ کیا ہم خدائی فیصلے سے بھاگنا چاہتے ہیں: 'افراراً من قدر الله'؟ عمرؓ کا جواب تھا: یقیناً ہم خدائی فیصلے سے خدائی فیصلے کی طرف بھاگ رہے ہیں: 'نعم من قدر الله إلى قدر الله'. بظاہر عمرؓ کا یہ قدم ایک اعتدال اور synthesis کا علامیہ ہے جس نے آگے چل کر اس مسئلے پر اہلِ سنت والجماعت کے عقائد کو ترتیب دینے میں مدد دی۔ البتہ مسئلے کی یہ تفہیم بھی ہمارے دل و دماغ سے اس کیفیت کو محو کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکی ہے جس کے مطابق تاریخ کا راستہ طے ہے اور فیصلے کی روشنائی خشک۔

کتب احادیث میں فتنہ کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان پر بھی وسیع سماجی اور تاریخی پس منظر میں از سر نو غور و فکر کی ضرورت ہے۔ فتنہ ایک ایسی صورت حال کا بیان ہے جب اجتماعی امور پر باہمی نزاع civil war کی شکل اختیار کرلے، افہام و تفہیم کی صورت حال ناکام ہوجائے، جھوٹی افواہوں اور مصدقہ خبروں میں تمیز مشکل ہوجائے، اور بسا اوقات یہ محسوس ہونے لگے کہ معاشرے کی سمت کھوئی گئی ہے۔ ایسی صورت حال میں عقل اور دین کا تقاضہ تو یہی ہے کہ کتاب وسنت سے روشنی طلب کی جائے اور پھر اپنی سی تمام ترکیبیں اور تمام قوت اصلاح احوال کے لئے جھونک دی جائیں۔ البتہ جب ذہنوں پر یہ خیال حاوی ہو کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے سے طے شدہ ہے تو پھر افراد کے لئے اس چیلنج سے کنارہ کشی اور ایام فتنہ میں صرف اپنی ذاتی نجات کی فکر کی گنجائش نکل آتی ہے۔ یہ بات قطعیت کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ اسلام میں صوفیاء کے باقاعدہ ظہور سے پہلے ترکِ دنیا کو باضابطہ معتبر دینی رویے کی حیثیت سے سب سے پہلے کس نے متعارف کرایا۔ البتہ آج کے pacifist ترکِ دنیا کے لئے اور امتِ مسلمہ کی ذمہ داریوں سے اپنا دامن بچانے کے لئے ان احادیث کا سہارا لیتے ہیں جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے اور جس میں ایام فتنہ میں بیٹھنے والے شخص کو کھڑے ہونے والے پر فوقیت دی گئی ہے، کھڑے ہونے والا چلنے والے سے بہتر بتایا گیا ہے اور چلنے والا دوڑنے والے سے بہتر[9] پھر اس قبیل کی حدیثیں بھی موجود ہیں جس میں اجتماعی مسائل سے دور رہنے اور سماجی ذمہ داریوں سے کنارہ کشی کی باضابطہ ترغیب ہے۔ حضرت ابوذرؓ سے ایک حدیث منقول ہے جس کے مطابق آپؐ نے فرمایا: اے ابوذر! امارت ایک بڑی ذمہ داری ہے، جس کا نتیجہ یوم آخرت میں ندامت اور رسوائی کی شکل میں ہوگا الا یہ کہ اس عہدے کو صحیح طریقے سے حاصل کیا گیا ہو اور اس کا واقعی حق ادا کردیا گیا ہو۔ جن لوگوں نے اس قسم کی حدیثوں کی بنیاد پر pacifist رویے کی بنا ڈالی، انھوں نے کہیں تو تشریح میں اور کہیں متن میں اس خیال کا اظہار بھی کردیا کہ منصب کا حق ادا کرنا چونکہ عملی طور پر ممکن نہیں اس لئے سماجی نوعیت کی ذمہ داریاں قبول کرنے

والے یقیناً روز قیامت رسوائی کا سامنا کریں گے۔ محمد الشیبانی کہتے ہیں رسول اللہ نے ابوذر سے استفہامیہ انداز سے یہ بھی کہا کہ اے ابوذر! کیا کسی شخص کے لئے ان بھاری ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ممکن ہے[۱۰]؟ یہ دو رجحانات آگے چل کر اسلامی Pacifism کی بنیاد بن گئے۔ اولاً تاریخ خدائی اسکیم کے مطابق آگے بڑھ رہی ہے جس پر ہمارا کوئی اختیار نہیں۔ ثانیاً اگر اصلاحِ احوال کے ذریعے سماجی ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانا پڑے تو اس سے بہ کمال عہدہ برآ ہونا ایک امر محال ہے اس لئے عام ذہن یہ بنتا گیا کہ اب اپنے ایمان کی سلامتی کا راستہ صرف یہ ہے کہ گھر بیٹھا جائے جو باتیں اچھی لگیں اس پر عمل کیا جائے اور جس بارے میں شبہ ہو اس پر کلام نہ کیا جائے۔ اپنے کام سے کام رکھا جائے اور اجتماعی ذمہ داریوں سے حتی الامکان پہلوتہی کی جائے۔ اس غیر عملی رویے کے لئے بھی احادیث کے ذخیرے میں بنیاد ڈھونڈ نکالی گئی[۱۱]۔ آگے چل کر اسی pacifist رویے نے امت میں انفرادی دینداری کی ایک مکمل دینیات تیار کر دی۔ اہل ایمان کے لئے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ زندگی کے تمام چیلنج کا مقابلہ کئے بغیر کامیاب آخرت کی توقع کر سکیں اور انھیں گھر بیٹھے انفرادی نجات کی ضمانت مل جائے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اہل ایمان کی پہلی نسل فکری اور اجتماعی زندگی میں کسی انحراف کے سلسلے میں انتہائی حساس تھی۔ حضرت عثمان کا قتل، جس کی حیثیت پہلے بڑے اجتماعی crisis کی ہے، اس بارے میں صحابۂ کرام کا رویہ ٹوٹتے ماڈل کو فی الفور اصل بنیادوں پر قائم کرنے کا تھا۔ جمل اور صفین کی جنگوں میں کبار صحابہ کرام کا حالات کی درستگی کے لئے میدان میں آجانا گویا اس بات کی غمازی کر رہا تھا کہ مسلمان اپنے اجتماعی ماڈل کے سلسلے میں انتہائی حساس ہیں۔ وہ ہر قسم کے انحراف کو بہر صورت ختم کرنا چاہتے ہیں۔ ابوبکر صدیق کے عہد میں رِدّہ کی جنگ اس قبیل کا ایک کامیاب تجربہ تھی، جب ماڈل سے کسی عمداً انحراف کو گوارا کرنے یا حالات کو اس کے رخ پر چھوڑ دینے کے بجائے فی الفور اس انحراف کو درست کرنے کی کوشش کی گئی۔ البتہ آنے والی صدیوں میں جب نظام عدل کا انقلابی ماڈل انحراف کا شکار تھا اور مسلمانوں میں تاریخ کے سلسلے میں ایک عام بے اعتنائی اور مایوسی پیدا ہو چکی تھی، اس خیال کو تقویت ملتی گئی کہ جب اصلاح احوال کی کوششیں ابتدائی ایام میں کامیاب نہ ہو سکیں اور جب عملی مجبوریوں کے پیش نظر متقدمین نے منحرف نظام کو کسی قدر گوارا کر لیا تو ہماری انقلابی سعی بھلا کیسے کامیاب ہو پائے گی۔ پھر اہل فکر میں یہ رجحان بھی پرورش پا رہا تھا کہ فتنے کے ایام میں جن لوگوں نے سرگرم رول انجام دیا اور جن لوگوں نے حالات سے تنگ آ کر خود کو گھروں میں محصور کر لیا ان میں سے کسی کو بھی ہم مطعون نہیں کر سکتے۔ اس طرح دونوں رویے یکسر مستند قرار پائے۔ پھر یہ کہ ایک ایسے ماحول میں جب سیاسی محرکات کی بنیاد پر بنوامیہ اور اصحاب علی اپنی اپنی حمایت میں فضائل اور حسنات کا انبار لگا رہے تھے اس وقت

معتدل مسلمانوں اور جمہور امت کے لئے اعتدال کی راہ یہی ہوسکتی تھی کہ اصحاب رسول کے سلسلے میں احترام کو رواج دیں اور صحابہ کے مختلف ماڈل کو یکساں معتبر گردانیں۔ آگے چل کر اہل سنت والجماعت کے قیام میں اس معتدلانہ رویے نے ایک اہم رول انجام دیا۔ بلکہ صحابہ کرام کی نسل کو وسعت دے کر تابعین اور تبع تابعین کو بھی اس مثالی ماڈل میں شامل کرلیا گیا۔

رسول اکرمؐ کی زمانی قربت کی وجہ سے صحابۂ کرام کو جو خصوصی مقام حاصل ہے اس میں کسی کلام کی گنجائش نہیں، اسی طرح ان لوگوں کو بھی جنہوں نے صحابہ کرام سے کسب واستفادہ کیا یا جوان کے شاگردوں کی تربیت میں رہے، اسلام کی تاریخ میں ان کا مقام زمانی قربت اوران کی خدمات کی وجہ سے محفوظ رہے گا۔ البتہ ابتدائی عہد میں اسلامی فکر جس راستے پر آگے بڑھتا رہا اس میں ایک انتہائی اہم نکتہ یہ تھا کہ رسولؐ کے بعد نظام عدل کی کمان اب عام انسانی ہاتھوں میں آنے والی تھی۔ پہلی نسل ﴿**محمد رسول الله والذين معه**﴾ کی وجہ سے ایک خاص امتیاز کی حامل تھی۔ البتہ بعد کی نسلیں اس اعزاز سے خالی تھیں، جنہیں رسولؐ اوران کے صحابہ کی نیابت میں ماڈل کو برتنے کا چیلنج قبول کرنا تھا۔ یہ فطری بات تھی کہ جب قیادت مہبط وحی سے عام انسانوں کی طرف منتقل ہورہی ہوتو ماڈل میں کسی قدر شکست وریخت اور dilution کا عمل یقینی تھا۔ آنے والی نسلیں اگر قرن اول کی مسلم تاریخ کو اس حیثیت سے دیکھتیں اور تاریخ کے اس انوکھے تجربے کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتیں تو ان کے لئے ابتدائی خانہ جنگیوں اور فکری واجتماعی انحراف کا ادراک کرنا آسان ہوتا، اور پھر یہ مایوسی بھی پیدا نہ ہوتی جس کا اظہار اکثر مورخین کرتے ہیں کہ جو نظام تیس سال سے زیادہ نہ چلا بھلا اب اسے دوبارہ انہی خطوط پر کیسے قائم کیا جاسکتا ہے۔ بدقسمتی سے اس کے برعکس ہوا یہ کہ بعد کی نسلوں نے اس انحراف کو درست کرنے کے بجائے اسے ایک طرح کا اعتبار اور تقدس دینے کی کوشش کی۔ ابتدا میں تو یہ سب ضرورت کا حصہ تھا کہ ابتدائی ایام کے خروج اور خانہ جنگیوں نے چونکہ حالات کو درست کرنے کے بجائے محض امت کو زخموں سے دوچار کیا تھا اس لئے یہ عمومی رویہ بنتا گیا کہ سیاسی نظام سے چھیڑ چھاڑ نہ کیا جائے۔ اس انحراف کو گوارہ کرلیا جائے تاکہ اسلامی فتوحات کا سلسلہ جاری رہے ہماری قوتیں آپس میں نہ الجھیں اور ہم اس انحراف کے تدارک کے لئے اپنے اپنے دائرے میں انفرادی اور علمی سطح پر کوششیں جاری رکھیں۔ رفتہ رفتہ اس رویے نے جمہور مسلمانوں کے لئے ایک عقیدے کی حیثیت اختیار کرلی، ان کا یہ عمل خود ان کے لئے سند بن گیا اور بعد کی نسلوں کے لئے صلحائے سلف کا چھوڑا ہوا قدوہ۔

اسلام کی ابتدائی صدیوں کو مستند ماخذ کی حیثیت سے پیش کرنے میں اس خیال کو بھی دخل ہے کہ ہمارے

متقدمین نے دین کو جس طرح سمجھا ہے وہی کچھ معتبر اور مستند ہے۔ شاید ایسا سمجھنے میں بعض احادیث کی اس فہم کا بھی حصہ ہے جس کے مطابق رسول اکرمؐ کا فرمان ہے کہ ہماری نسل یا ہمارا عہد بہترین عہد ہے اور پھر اس کے بعد وہ لوگ جو ہمارے بعد اور پھر ان کے بعد آنے والے لوگ[۱۲]۔ یہ حدیث بالعموم علماء ومشائخ کی گفتگو اور خطبوں میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے۔ اسے اس بات کا اعلان سمجھ لیا گیا ہے کہ پچھلوں نے سوچنے سمجھنے کا کام مکمل کر دیا ہے، اب ہمارا کام صرف اس عہد زریں کی نئے زمانے میں تشریح وتعبیر کرنا ہے۔ ہمارے خیال میں تین نسلوں کا canonization نہ صرف یہ کہ رسول اکرمؐ کے خطبۂ حجۃ الوداع سے ٹکراتا ہے جس میں آپؐ نے پہلی نسل کے مسلمانوں پر یہ ذمہ داری ڈالی تھی کہ وہ اس پیغام کو ان لوگوں تک لے جائیں جو یہاں موجود نہیں اور پھر وہ لوگ اپنے اگلوں کو منتقل کریں مبادا بعد والے اس پیغام کو زیادہ بہتر انداز سے سمجھ سکیں۔ کارِ نبوت کی یہ futuristic تعبیر اس بات پر دال ہے کہ انسانی تاریخ میں جس عظیم انقلاب کی بنیاد رسول اکرمؐ کے ہاتھوں رکھی گئی ہے اس کی تکمیل کا کام آنے والے دنوں میں انجام پانا ہے اور یہ کہ وحی کی بنیاد پر تشکیل پانے والے معاشرے کی معنویت اور اس کی برکات dilution کے بجائے نمو اور ارتقاء کے راستے پر گامزن رہنے کے لئے آئی ہے۔ یہی آخری نبی کی معنویت ہے[۱۳]۔

آخری رسول ﷺ کے عہد میں دین اپنی تکمیل کو پہنچ گیا۔ جیسا کہ ارشاد ہے ﴿**اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ (المائدۃ:۳) اس لئے اصولی طور پر دین کی تعبیر وتشریح کا مستند ترین ماخذ عہدِ رسولؐ کے ۲۳ سالہ ایام ہیں جس میں وحی کی روشنی میں ایک روایت اور ایک تہذیب اپنی بلوغت کو پہنچ گئی۔ البتہ یہ بات ہماری نگاہوں میں مستحضر رہنی چاہیے کہ ﴿**اليوم اكملت**﴾ تکمیل دین کا اعلان ہے کارِ رسالت کے اتمام کا نہیں۔ کارِ رسالت اپنے منطقی اتمام کو اسی وقت پہنچے گا جب عہدِ رسولؐ کو عالمی نظام عدل کی شکل میں قائم کیا جاسکے گا۔ گویا اسلام کے مطابق تاریخ کا سفر ابھی باقی ہے[۱۴]۔

وحی اور تاریخ

آگے جو کچھ بھی ہے ایک سوچے سمجھے منصوبے کا حصہ ہے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے کہ وہ تاریخ کو گردشِ ایام پر چھوڑنے کے بجائے براہِ راست اس میں مداخلت کرتا رہتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتو انسان خود کو تاریخ کا قیدی محسوس کرے۔ ان معاشروں میں جہاں ایمان باللہ اور ایمان بالغیب کا داعیہ کمزور پڑ گیا ہے وہاں انسان اپنے آپ کو کچھ اسی کیفیت میں گھرا پاتا ہے۔ مغرب کے فلسفہ سازوں بالخصوص Heidegger, Bargason,

Proust کے یہاں زمانے کے ہاتھوں مجبور انسان کے لئے راستہ بنانا ہنوز سب سے بڑا چیلینج ہے۔ البتہ جو لوگ خدا پر ایمان رکھتے ہیں ان کے لئے تاریخ محض ایک وسیلہ ہے جس کے ذریعے اعلیٰ اہداف حاصل کئے جاسکتے ہیں کہ واقعات پر اپنی گرفت رکھنا اہلِ ایمان کے لئے ایک فطری وظیفہ ہے۔ چلتی پھرتی تاریخ جب انحراف کا شکار ہوجائے اور ایسا محسوس ہو گویا وہ خودکشی کے راستے پر جانکلی ہے تب الٰہی مداخلت کا وقت آ پہنچتا ہے۔ پیغمبروں کا ظہور اسی انحراف کی درستگی کے لئے اور تاریخ کو دوبارہ ارتقائی راستے پر ڈال دینے کے لئے ہوتا ہے۔ یہ فیصلہ کہ الٰہی مدافعت کا وقت کب آئے گا خالصتاً ایک خدائی فیصلہ ہے۔ پیغمبر اپنے مجاہدے یا عبادت و ریاضت کے نتیجے میں نامزد نہیں کئے جاتے۔ ان کا انتخاب بھی ایک خالصتاً خدائی امر ہے جس میں انسانی توفیق کو کوئی دخل نہیں۔

بعثتِ محمدیؐ کے بعد تاریخ پر مکمل کنٹرول آخری نبی کی امت کے لئے جس طرح الٰہی منصوبے کا حصہ ہے اس میں کلیدی حیثیت تو آخری رسول کو حاصل ہے البتہ آپؐ کی نیابت میں پوری امت شہداء علی الناس کے مرتبے پر فائز ہے۔ پیغمبرانہ تاریخ میں اس سے پہلے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ایک ساتھ پوری امت نیابت کے منصب پر فائز کردی گئی ہو۔ اہلِ یہود جن کی سابقہ برگزیدگی کا تذکرہ قرآن میں جابجا موجود ہے اور جن کے یہاں انبیاء کا ایک تسلسل دیکھنے کو ملتا ہے، وہاں بھی ایسا کبھی نہیں ہوا کہ تاریخ پر اپنی گرفت مضبوط بنائے رکھنے کے لئے پوری کی پوری امت نیابت کے منصب پر فائز کی گئی ہو۔ یہ پہلی اور آخری مرتبہ محمدؐ کی امت کے ساتھ ہوا ہے، جس کا مقصد اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ اب جب وحی براہِ راست تاریخ میں مداخلت نہیں کرے گی، آئندہ نسلِ انسانی کو انحراف اور گمرہی سے بچانے کے لئے پوری امت کو بیک وقت دنیا کے مختلف خطوں میں واقعات کی لگام اپنے ہاتھوں میں لے لینی چاہئے۔

وحی آسمان اور زمین کے رشتے سے عبارت ہے۔ نزول وحی لامتناہی سے محدود زمان و مکاں کی طرف ایک سفر ہے۔ ایک ایسی دنیا سے جہاں نہ زماں ہے اور نہ مکاں اور جہاں جو کچھ بھی ہے اس کا بیان ممکن نہیں۔ ایک ایسی انتہا سے اس بات کے اشارے، ہدایات اور رہنمائی انتہائی پیچیدہ phenomenon ہے۔ انسانی تاریخ کی چلتی گاڑی میں وحی کے spark سے ایسے جھٹکے لگتے ہیں جس کے نتیجے میں جاری سفر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے رک گیا ہو، زمان ومکاں کی قیود اٹھالی گئی ہوں۔ یہ کہنا کچھ آسان نہیں کہ تاریخ جس سمت رواں دواں ہے، اس سفر کے خاتمے کے بعد آگے کیا ہے؟ یا یہ کہنا کہ تاریخ کے اس پار جہاں تاریخ کا سرا ٹوٹ جاتا ہو، کیا کچھ ہے۔ البتہ اتنی بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ زمان و مکاں کی دنیا کا مابعد کائناتی نظام

(meta-cosmic system) سے ایک گہرا تعلق ہے کہ تاریخ میں ہونے والی الٰہی مداخلت کے بغیر ہماری تاریخ معنویت سے خالی رہ جاتی ہے۔

اس دن کا بیان جب تاریخ کی تمام جہات (dimensions) اچانک تحلیل ہو جائیں گی، پہاڑ روئی کے گالوں کی طرح اڑتے پھریں گے، نظامِ شمسی اپنی معنویت کھو دے گی، لیل و نہار کی گردش بے معنی ہو جائے گی۔ تب انسان دیکھ سکے گا کہ تاریخ کی اصل منزل تاریخ کے باہر ہے۔ تاریخ بمعنی ایام، دہر اور الساعۃ کے بارے میں قرآن ہمیں جو اجمالی تصور دیتا ہے اس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ اس نظامِ شمسی سے آگے بہت کچھ ہے، خود تاریخ کا بھی ایک اور تصور۔ آنے والے دنوں میں جیسے جیسے ہماری trans-cosmic معلومات میں اضافہ ہوتا جائے گا اور نظامِ شمسی سے باہر time اور space کے سلسلے میں ہمارے تصورات مزید واضح ہوتے جائیں گے، ہمارے لئے آخری رسول ﷺ اور اس کی امت کی معنویت اور تاریخ میں اس کے مجوزہ اور حتمی رول کو appreciate کرنا آسان ہوتا جائے گا۔ سرِ دست ہمیں اسی پر اکتفا کرنا چاہئے کہ گذشتہ صدیوں میں اس سرزمین پر امتِ مسلمہ کی معزولی کی شکل میں جو کائناتی حادثہ رونما ہوا ہے اور جس کے نتیجے میں تاریخ کا سفر شاہراہِ رسالت سے دور جا پڑا ہے، اتنے بڑے حادثے کی درستگی کے لئے اگر براہِ راست آسمانی مداخلت نہیں ہو رہی ہے تو اس کی وجہ اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اب اس سرزمین پر potential نائبین رسول کی ایک قابل ذکر آبادی رہتی ہے، جس کے پاس آج بھی حجۃ من بعد الرسل کی حیثیت سے دفتین میں قرآن مجید موجود ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ امت مسلمہ کی معزولی انسانی تاریخ کا سب سے بڑا حادثہ ہے، اس لئے بھی کہ اب کوئی دوسرا نبی نہ آئے گا۔ راست آسمانی مداخلت کا دروازہ بند ہے، لیکن مصیبت یہ ہے کہ شیعہ ہوں یا سنی دونوں کے یہاں کسی نہ کسی شکل میں، خواہ اسے امام غائب کہیں یا مسیح موعود، مہدیٔ آخری الزماں کہیں یا مجدد وقت، ایک نئے ذیلی نبی (mini-Prophet) کا تصور موجود ہے۔ اور جب تک نئے نبی کی آمد کا انتظار باقی ہے ہمارے لئے تاریخ کے اندرونی انحراف پر قابو پانا آسان نہیں۔

تاریخ، وحی اور مستقبل شناسی

داخلی کمزوریوں کا سراغ لگانے اور نظری انحراف کے تجزیے کا کام اس لئے بھی مشکل ہو گیا ہے کہ **اولاً** ابتدائی تین چار صدیوں کو غالباً ''ثم الذین یلونھم'' کی وجہ سے تقدس کا درجہ حاصل ہے۔ **ثانیاً** اہل سنت والجماعت نے تاریخی ارتقاء کو جس طرح دین کے مستند ارتقاء کے مماثل قرار دے دیا ہے اس کی وجہ سے بھی

تاریخ کو عقیدے کا سا تقدس مل گیا ہے۔ ان تاریخی مسلّمات کو چیلنج کرنا گویا مسلمہ عقیدے کو چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔ **ثالثاً** تاریخ کی جبری تفہیم کو ہم اصولی طور پر خواہ کتنا ہی برا بھلا کہیں جمہور مسلمین کا رویہ اسلامی تاریخ کو خدائی فیصلے کی حیثیت دے کر نظری طور پر مستند قرار دیتا ہے۔ رابعاً مستقبل کے سلسلے میں جو شاندار پیش گوئیاں بعض احادیث میں موجود ہیں اس نے بھی مستقبل کے سلسلے میں ہمارے رویے کو متاثر کیا ہے۔ اگر ہم یہ سمجھنے لگیں کہ ہمارا فکری اور تاریخی انحراف خدائی منصوبے کا حصہ ہے جس کا اگلا حصہ تنصیب سیادت پر مشتمل ہے تو تاریخ کے سلسلے میں نہ تو ہمارے یہاں کوئی تنقیدی رویہ پیدا ہوسکتا ہے اور نہ ہی مستقبل کے لئے کسی منصوبہ سازی کا داعیہ۔

آگے کیا ہے؟ اس بارے میں جاننے کی خواہش انسان کا فطری داعیہ ہے۔ اس سوال کا جواب یا تو تاریخ فراہم کرسکتی ہے یا وحی۔ تاریخ کا جواب قطعی نہیں ہوسکتا کہ اس کا کام ماضی کے محدود تجربات کی روشنی میں مستقبل کی پیش گوئی ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ اپنے برتنے والوں کے لئے ﴿فاعتبروا یا اولي الابصار﴾ کا نعرہ بلند کرسکتی ہے۔ البتہ وحی قطعی علم ہے جس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ماکان وما یکون کا علم بندوں کی دسترس سے باہر ہے اِلّا یہ کہ وحی کسی خاص بارے میں واضح اشارہ کردے۔ ایک اعتبار سے دیکھا جائے تو تاریخ کا فہم بھی ''ماکان ومایکون'' کا علم ہے جو انسان کی ذہنی سطح سے ہم آہنگ ہے۔ آنکھیں اگر کھل جائیں تو انسان تاریخ کی گردش میں مستقبل کے عاد وثمود کو متحضر دیکھے، واقعات کی زمانی ترتیب معنویت کھودے، ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم سے پرے انسان وہ سب کچھ دیکھ سکے جو ایک صاحب بینا کا حصہ ہوسکتا ہے۔ کسی صاحب بصیرت کے لئے مستقبل کی پیش گوئی ''آیات اللہ في کون'' کی تلاش کا عمل ہے، کائنات میں ایک منطقی ربط دریافت کرنے کی کوشش ہے کہ کس طرح ایک واقعہ کا منطقی نتیجہ دوسرا واقعہ لازماً ہوسکتا ہے الا یہ کہ خود اللہ کی سنت کے سابقہ نظائر کی روشنی میں کبھی کبھی مخصوص حالات میں آسمانی مداخلت محسوس ہو، فرشتے آسمان سے نزول کریں[۱۵] اور ایسا محسوس ہونے لگے گویا تاریخ چند لمحے کے لئے مبہوت ہوگئی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحی کی تکمیل کے بعد ہمارے لئے مستقبل شناسی کا واحد ذریعہ تاریخ رہ جاتا ہے۔ آثار سے کس طرح مستقبل شناسی ممکن ہے یا کم از کم مستقبل کے حادثات سے بچنا ممکن ہے اس کا طریقۂ کار تو خود قرآن مجید میں تفصیل سے موجود ہے۔ انبیاء سابقین کے واقعات اور امم سابقہ کی کمزوریوں، غلطیوں اور انحراف پر جابجا تبصرے موجود ہیں، البتہ انسانوں کی یہ خواہش کہ اگر انھیں مستقبل کا علم حاصل ہوجائے تو اگلی منزلیں آسان ہوں۔ اس بارے میں قرآن واضح طور پر متنبہ کرتا ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ کے پاس ہے حتیٰ کہ اس

کے مقربین اور اولوالعزم انبیاء بھی اس علم سے نہیں نوازے گئے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ مستقبل کی لگام پوری طرح خدا کے ہاتھوں میں ہے بلکہ مستقبل کا علم بھی صرف اور صرف اسی کو ہے۔

قرآن پیشین گوئیوں کی کتاب نہیں، حالانکہ خدا اگر چاہتا تو امت مسلمہ کو واقعات کی زمانی ترتیب کے ساتھ مستقبل کا علم دے سکتا تھا۔ اہل یہود کے یہاں نبی کا تصور بڑی حد تک مستقبل شناسی اور کہانت سے عبارت ہے۔ یہودی عقیدے کے مطابق نبیوں کی موجودگی اس خدائی منصوبے سے آگہی کے لئے لازمی خیال کی جاتی ہے جس کی معلومات بنی اسرائیل کو خدائی منصوبے میں رنگ بھرنے کے لئے زیادہ بہتر طور پر تیار کرسکتی ہے۔ البتہ اسلام میں نبی کے منصب میں مستقبل شناسی کا کام شامل نہیں ہے۔ یہ بات کہ مستقبل کس طرح سامنے آئے گا، صرف اور صرف اللہ کو معلوم ہے۔

اگر کسی قوم کو پہلے سے یہ معلوم ہوجائے کہ آگے کیا ہے تو اس کے نتیجے میں وہ یا تو عمل کا ایک بہترین منصوبہ ترتیب دے سکتی ہے یا یہ سوچ کر کہ مستقبل چونکہ پہلے سے طے ہے، ہماری منصوبہ بندی اس تاریخ مکتوب کو بدل نہیں سکتی، اس قوم میں مستقبل کے سلسلے میں سخت عدم دلچسپی پیدا ہوسکتی ہے۔ جس امت کے حوالے آخری ساعت تک سیادت کا فریضہ سونپنا تھا، اسے مستقبل شناس تو بنایا جاسکتا تھا مستقبل گو نہیں۔ قرآن کا شعورِ تاریخ مستقبل بینی سکھاتا ہے مستقبل گوئی نہیں۔ مثال کے طور پر قرآن میں صرف ایک ایسے واقعہ کا بیان ہوا ہے جس میں تحدید وقت کے ساتھ وقت کی دو بڑی super powers ایران و روما کے زوال کی پیش گوئی کی گئی ہے۔ دس برسوں کے بعد تاریخ میں کیا کچھ ہوگا اور اسے کس طرح اپنے کنٹرول میں رکھا جاسکتا ہے اس بارے میں صرف اصولی مباحث کے بیان پر اکتفا کیا گیا۔ کوئی ایسی بات جس سے تاریخ کی جبری تعبیر کو تقویت ملتی ہو نہیں کہی گئی۔ گویا آگے جو کچھ بھی ہے وہ اہل ایمان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے۔ بعثت نبویؐ کے ذریعہ تاریخ کی کمان اب آخری امت کے ہاتھوں میں ہے، وہ جس طرح چاہے اس فریضۂ منصبی کی حفاظت کرے۔ ہاں اس کی ہدایت کے لئے آخری وحی محفوظ شکل میں موجود ہے اور جس کی محفوظیت کا وعدہ خالق کائنات نے اہل ایمان سے کر رکھا ہے۔

رسول اللہ ﷺ سے جب بھی ان امور پر گفتگو کی گئی جہاں انسانی اور انبیائی سرحدیں ختم ہوجاتی تھیں وہاں آپؐ نے اس قسم کے سوالوں کی حوصلہ افزائی نہ کی۔ مثال کے طور پر روح کے بارے میں صرف یہ کہا گیا کہ یہ من جانب اللہ ہے، امر ربی ہے[۱۶] اسی طرح اصحاب کہف کی صحیح تعداد یا مدتِ قیام کے بارے میں کوئی جواب دینے کے بجائے اصولی طور پر یہ بات کہہ دی گئی کہ ان باتوں کا اصل علم صرف اللہ کو ہے۔ یہ لوگ محض

ظن سے کام لے رہے ہیں[۱۷] حالانکہ خدا کا رسول جس وقت بہ نفس نفیس اس سرزمین پر موجود تھا وہ مکاں اور لامکاں کے مابین راست رابطے کے ایام تھے، لیکن ان ایام میں بھی خود رسول اکرم ﷺ کی زبان سے یہ کہلوادیا گیا کہ ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ان أنا إلا نذير و بشير لقوم يؤمنون﴾[۱۸]

مستقبل کا علم، یا مستقبل کے بارے میں بصراحت واقعات کی خبر دینا دراصل تاریخ سے کنٹرول ہٹا لینے کے مترادف ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ جس نبی نے اپنے بارے میں اس عقیدے کو پروان نہ چڑھنے دیا کہ اسے غیب کا علم بھی حاصل ہے اور جو اپنے آپ کو ﴿بشرٌ مثلكم يوحىٰ الىّ﴾ (فصلت:٦) سے زیادہ کچھ بھی باور کرانا نہ چاہتا تھا اور جو تکمیل وحی پر جمہور امت کے مجمع عام میں ترسیل وحی اور شہادتِ حق کی گواہی لے چکا ہو اس کے بارے میں بعد کے متبعین نے نہ جانے کیسے یہ یقین کرلیا کہ رسول نے مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی تفصیلی اور ترتیب وار خبر دے دی ہے۔ بخاری نے حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ آنحضرتؐ غیب جانتے تھے وہ دراصل اللہ پر بہتان باندھتا ہے[۱۹] قرآن مجید اور صحیح حدیث کی اس واضح تصریح کے بعد ان روایات کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے جن میں امت کے زوال، خلافت کا خاتمہ، مسیح موعود کی آمد، مہدی کا ظہور، دجال کا ورود وغیرہ واقعات کا تفصیلی بیان موجود ہے۔ ان روایات کو بلاچوں وچرا کسی تاریخی اور نظری تنقید کے بغیر قبول کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایک بار پھر خود کو جبری تاریخ کے حصار میں گھرا پائیں جہاں سے نکلنے کا راستہ اس وقت تک مسدود ہو جب تک کہ ندائے غیب خود یہ اعلان نہ کردے کہ ہوشیار! تاریخ اب آگے بڑھنا چاہتی ہے۔

مستقبل کے سلسلے میں احادیث کی مستند کتابوں میں جن موعودہ واقعات کا بیان موجود ہے ان میں خلافت کا تیس سال تک قائم رہنا[۲۰] بارہ خلفاء کا ظہور، نبوت سے ملوکیت تک کے سفر اور پھر مسلسل زوال کے بعد آخری مرحلے میں دوبارہ منہج نبوت کی واپسی وغیرہ امور قابل ذکر ہیں[۲۱] منہج نبوت تک دوبارہ واپسی کا سفر اہل سنت کے یہاں مہدی اور مسیح موعود[۲۲] کے توسط سے بتایا گیا ہے، جبکہ شیعوں کے غالب فرقہ اثناعشری میں یہ ذمہ داری امام غائب کے سپرد ہے جس میں بڑی حد تک خود مہدی کی شخصیت ضم ہوگئی ہے۔ مستقبل کے ان علوم کو اگر مستند ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا جائے تو اوّلاً ہمارے اسباب زوال کی عقلی توجیہہ معنویت کھودیتی ہے۔ ثانیاً اصلاحِ احوال کا کوئی بھی پروگرام جب تک مسیح، مہدی، دجال اور امام غائب کی اسکیم سے میل نہ کھاتا ہو، اس کی کامیابی مشکوک اور اس کا وجود غیر ضروری قرار پاتا ہے۔ حالانکہ اس قبیل کی جتنی روایات ہماری مستند کتابوں میں

در آئی ہیں ان کی سند مشکوک اور ان کے راویان کا سلسلہ مشتبہ ہے۔ لیکن صدیوں سے یہ روایات جس طرح ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتی رہی ہیں اور جس طرح اس نے مسلم فکر میں اپنی ایک مستقل جگہ بنالی ہے ان سے پیچھا چھڑانا فی نفسہٖ ایک بڑا چیلنج ہے، البتہ اگر ایسا ہوسکا تو ہمارے لئے زوال کی تفہیم بھی آسان ہوگی اور اس سے نکلنے کا راستہ بھی بن سکے گا۔

تاریخ کی اہمیت اپنی جگہ مسلم، البتہ اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحی کے ابعاد (dimensions) متعین کرے۔ مستقبل کے سلسلے میں ہمارے یہاں جو التباس پایا جاتا ہے اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ہم مستقبل کو وحی کے بجائے تاریخ کی روشنی میں دیکھنے کے عادی ہوگئے ہیں۔ شاید اس لئے کہ وحی پر تاریخ کا پہرہ سخت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تاریخ کو وحی کی تفہیم وتعبیر کا کلی اختیار دینے سے گریز کیا جائے۔ تبھی یہ ممکن ہے کہ ہم وحی سے صحیح معنوں میں اکتسابِ فیض کرسکیں۔[۲۳] تاریخ نے وحی کو مختلف سطحوں پر متاثر کیا ہے۔ ایک سطح تو انسانی ذائچہ نویسی ہے جس کا شاہکار طبری کو سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری سطح پر وہ مستند مآخذ ہیں جو جرح وتعدیل کے مرحلے سے گزر کر حدیث کے مجموعوں کی شکل میں مرتب ہوئے ہیں۔ تیسری سطح ان قدیم مصاحف سماوی کی ہے جو تمام تر تحریف کے باوجود اب بھی تاریخ کے قدیم ترین مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاریخ ان تینوں سطحوں پر وحی کی تفہیم میں حارج ہوسکتی ہے اور معاون بھی۔ اصولی طور پر یہ بات طے کرنی ہوگی کہ تاریخ کو کس حد تک مداخلت کا حق دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ قدیم مصاحف سماوی اور احادیث کے مستند مجموعے محض تاریخی بیان سے کہیں بلند سطح کے حامل ہیں۔ البتہ یہ روایت در روایت کے جس تاریخی مرحلے سے گزر کر ہم تک پہنچے ہیں اُن میں انسانی فہم اور بیان کے رول کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ رہی غیر تقدیسی تاریخ، تو یہ بات اپنی جگہ طے ہے کہ طبری ہوں یا ابن اثیر یا کوئی اور، گزری ہوئی تاریخ کو الفاظ میں ہو بہو متشکل کرنا ممکن نہیں۔ ماضی کو حال میں اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ متصور کرنا، یا مستقبل کے لئے اسے محفوظ کردینا انسانی فہم و بیان سے باہر ہے۔ یہ زمان و مکاں کی سطح پر تاریخ میں الٹے سفر کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے تاریخ خواہ وہ کسی بھی شکل میں یا کسی بھی سطح پر وحی کی تفہیم میں معاونت کررہی ہو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس کی معاونت تعبیر وحی میں حارج تو نہیں ہوگئی ہے۔ وحی کو تاریخ کے حصار سے نکالنا کوئی آسان کام نہیں۔ یہ چودہ صدیوں کے علمی اور تہذیبی ورثے پر سوالیہ نشان لگانے کے مترادف ہے۔ لیکن جب تک ہم اپنے اندر اس علمی ورثے کے تنقید و احتساب کی جرأت پیدا نہیں کرتے، خود ہمارے مستقبل پر لگا ہوا سوالیہ نشان برقرار رہے گا، اور ہم آخری وحی کی موجودگی کے باوجود اس کی روشنی سے محروم رہیں گے۔

تعلیقات وحواشی

۱؎ اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے:

﴿**ذلک بأن الله مولی الذین آمنوا وان الکافرین لا مولیٰ لھم**﴾ (محمد:۱۱)

کہتے ہیں کہ شکست کے بعد ایرانیوں کا نامی جرنیل ہرمزان جب حضرت عمرؓ کی خدمت میں لایا گیا تو آپ نے کہا بالآخر تمہیں اپنی بداعمالیوں کا مزہ چکھنا پڑا۔ ہرمزان نے اپنے شکست پر تبصرہ کرتے ہوئے جواباً کہا: **یا عمرانا و ایاکم فی الجاھلیة کان الله قد خلّی بیننا و بینکم فغلبناکم، فلما کان الآن معکم غلبتمونا.**

ترجمہ: اے عمر جاہلیت میں جب خدا نہ تمہارے ساتھ تھا نہ ہمارے ساتھ تو ہم ہمیشہ تم پر غالب رہے۔ اب بھی اگر وہ تمہارے ساتھ نہ ہوتا تو ہم ہی غالب رہتے۔ (ابن اثیر الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۷۹ء، ج۲ص۵۴۹)

۲؎ Bertrand Russel, "Dialectical Materialism" in *Theories of History*, (ed.) Patrick Gardiner, 1963, p.294

۳؎ ﴿**محمد رسول الله والذین معه أشداء علی الکفار رحماء بینھم**﴾ (الفتح:۲۹)

۴؎ سراقہ بن مالک سے روایت ہے کہ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ اے خدا کے رسول! ہمیں کچھ ہمارے دین کے بارے میں بتائیے۔ کیا ہم جو کچھ کررہے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہونا طے پاچکا ہے اور اس بارے میں فیصلے کی روشنائی خشک ہوچکی ہے، یا ہم جو کچھ کررہے ہیں اس بارے میں ابھی فیصلے کا لیا جانا باقی ہے۔ اس کے جواب میں رسولِ خدا نے فرمایا کہ اس بارے میں اللہ کا فیصلہ ہوچکا ہے اور اس کی سیاہی خشک ہوچکی ہے۔ تو پھر ہماری سرگرمیوں کی معنویت کیا رہ جاتی ہے، سراقہ کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے کہا: عمل کئے جاؤ، اس لئے کہ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان بنادیا گیا ہے جس کے لئے وہ پیدا ہوا ہے، اور پھر رسول خدا نے یہ آیت پڑھی ﴿**فأما من اعطی واتقیٰ وصدّق بالحسنی......**﴾**الآیة.**

مذکورہ حدیث کا متن یوں ہے:

فحدثنا عن دیننا ھذا کأنا خلقنا له الساعة نعمل لشیٔ قد جرت به المقادیر وجفت به الأقلام أم

لشئ یستقبل قال: بل لشئ قد جرت به المقادیر وجفت به الاقلام، قال ففیم العمل یا رسول الله ﷺ، قال اعملوا فکل میسر لما خلق. قال ثم قرأ هذه الآیة فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی... (الی آخر الآیة). (*ابویوسف، آثار، قاہرہ ۱۳۵۵ھ نمبر ۵۸۱*)

۵ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۲۲*

متن: القدریة مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا تشهدوهم. (رواه احمد وابوداؤد عن عبدالله بن عمر)

۶ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۲۲*

متن: لاتجالسوا اهل القدر ولا تفاتحوهم. (رواه ابوداؤد)

۷ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۲۰*

متن: ان الله کتب علی ابن آدم حظه من الزنا ادرک ذلک لامحالة فزنا العین النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تتمنیٰ وتشتهی والفرج یصدق ذلک ویکذبه. (متفق علیه)

۸ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۲۲*

متن: ارأیت رقي نستریقها ودواء نتداوی به وتقاة نتقیها هل ترد من قدر الله شیئاً؟ قال: هی من قدر الله. (رواه احمد والترمذی وابن ماجه)

۹ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۴۶۲*

متن: قال رسول الله ستکون فتن القاعد فیها خیر من القائم والقائم فیها خیر من الماشي والماشي فیها خیر من الساعي... (*الخ*). (رواه مسلم)

۱۰ *ابویوسف، کتاب الآثار، قاہرہ ۱۳۵۵ھ، نمبر ۹۴۷ اور حاشیہ*

متن: یا ابا ذر الا مارة امانة وهي یوم القیامة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادي الذي علیه فیها.

۱۱ *مشکوۃ المصابیح، دہلی ۱۹۳۲، ص ۴۶۴*

متن: کیف بک اذا ابقیت في حثالة من الناس مرجت عهودهم واماناتهم واختلفوا فکانوا هکذا وشبک بین اصابعه قال: ماتأمرني قال: علیک بما تعرف ودع ماتنکر وعلیک بخاصة نفسک وایاک وعوامهم وفي روایة الزم في بیتک واملک علیک لسانک وخذ ماتعرف ودع ماتنکر وعلیک بامر خاصة نفسک ودع امر العامة. (رواه الترمذی)

۱۲ *مشکوۃ المصابیح، ص ۵۴-۵۵۳*

حدیث کا اصل متن یوں ہے: اکرموا اصحابي فانهم خیارکم ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یظهر الکذب.

ایک دوسری حدیث میں یہی بات اس طرح کہی گئی ہے:

خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ان بعدهم قوماً يشهدون ولا يشتشهدون ويخونون ولا يوتمنون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن.

(مشکوٰۃ المصابیح، ص: ۵۴–۵۵۳).

۱۳۔ بعض روایتی محدثین پر یہ خیال گراں گزرتا ہے کہ بعد میں آنے والے عہد رسول ﷺ کے مقابلے میں اس پیغام کو زیادہ بہتر طور پر سمجھیں۔ حدیث کے روایتی شارحین عہد رسول کے بعد اسلامی فکر میں مسلسل زوال کے قائل ہیں اور وہ اس قسم کی احادیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں کہا گیا ہے کہ ''کوئی وقت ایسا نہ آئے گا جو پہلے کے مقابلے میں خراب تر نہ ہو یہاں تک کہ تم اپنے رب سے جاملو'' ان کا یہ بھی اعتراض ہے کہ کیا پہلی نسل کے مسلمان عقل وفہم میں کم تھے کہ بعد والوں سے پیغام کو بہتر انداز سے سمجھنے کی توقع کی جائے۔ ہمارے خیال میں ان احادیث کو جو بظاہر ایک دوسرے سے متضاد نظر آتی ہیں Futuristic perspective میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اولاً عہد رسول ﷺ ایک unique phenomenon ہے۔ اس کا مقابلہ نہ اس سے پہلے کسی لمحے سے کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی بعد میں اس جیسا کوئی پرتو انسانی تاریخ میں نظر آنے کا امکان ہے البتہ انسانی تاریخ وحی کی روشنی میں اپنی ارتقاء اور عروج کا جو سفر بھی طے کرے گی اسے اسی عہد رسول کے extension کی حیثیت حاصل ہوگی، جو اس سے بہتر نہیں ہونے کے باوجود تمام تر ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان وہی رشتہ ہے جو کسی نمو اور بیج اور سرسبز شاداب درخت کے درمیان ہوتا ہے۔ ثانیاً اس میں صحابہ کرام کے عقل وفہم پر کوئی تنقید نہیں ہے بلکہ مستقبل کے علمی دھماکوں کی طرف اشارہ ہے۔ ایک ایسی دنیا کی پیش گوئی ہے جب عالمی نظامِ عدل کے لئے پہلے سے کہیں زیادہ وسائل پیدا ہوجائیں گے، انسانی علوم اور تہذیب کی ترقی، قرآنی وحی کی تعبیر وتشریح کے نئے دروازے کھول دے گی۔ ثالثاً رسول اکرم ﷺ کے مشن کی تکمیل منطقی طور پر مستقبل میں ہونی چاہئے۔ عہد رسول ﷺ کو اس کام کی صرف ابتداء شمار کیا جائے گا جس کے بعد نمو اور ارتقاء لازمی ہے، زوال اور dilution نہیں۔

۱۴۔ امت مسلمہ کے لئے اپنے ماضی کو انتہائی عروج کا عہد قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ عہد عباسی کو مسلم تاریخ کا عہد زریں قرار دینا گویا مستقبل کو پیٹھ دکھانا ہے۔ اس روایتی تعبیرِ تاریخ کو صحیح مان لینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ اب اسلام ایک finished phenomenon ہے، جس کی تہذیب فطری عروج پر پہنچنے کے بعد اب زوال سے دوچار ہے۔ تو یہ سب کچھ تاریخی عمل کا منطقی انجام ہے۔ ماضی کی دوسری تہذیبوں کی طرح اب اس کا مقام بھی تاریخ کا dustbin ہے، سیادت کا اسٹیج نہیں۔

۱۵۔ **﴿إن الّذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تخافوا ولا تحزنوا و أبشروا بالجنة التي كنتم توعدون﴾ (فصلت:۳۰)**

۱۶ ﴿ یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ (الاسراء:۸۵)

۱۷ ﴿قل الله أعلم بما لبثوا له غیب السمٰوٰت والأرض......﴾ (الکہف:۲۶)

۱۸ الاعراف:۱۸۸

۱۹ ربیع بنت معوذ بن عفرا کی رخصتی کے بعد حضورﷺ ان کے گھر تشریف لے گئے۔ دولڑکیاں دف پر گاتی تھیں اس میں ایک مصرعہ یہ بھی تھا: **وفینا نبی یعلم ما في غد.**
''ہم میں ایک پیغمبر ہے جو آنے والے کل کی بات بھی جانتا ہے۔''
حضورﷺ نے فرمایا: اسے چھوڑ کر وہی کہو جو پہلے کہہ رہی تھی۔ (رواہ البخاری)

محولہ اسلام اور موسیقی، جعفر شاہ پھلواروی، لاہور ۱۹۷۷، ص۱۳۴۔

احناف کی معتبر تفسیر ''مدارک'' میں غیب کی تعریف جس طرح کی گئی ہے اس میں رسول کے لئے مستقبل بینی کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی: **الغیب هو مالم یقم علیه دلیل ولا اطلع علیه مخلوق.**
یعنی غیب ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر کوئی دلیل قائم نہیں اور نہ کسی مخلوق کو ان کی اطلاع ہے۔

۲۰ ترمذی نے احمد بن منیع البغوی سے کہ وہ شریح بن نعمان البغدادی سے اور وہ حشرج بن نبایا الکوفی سے اور وہ سعید بن جمحان سے اور وہ سفینہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا:

''**الخلافة في امتي ثلاثون سنة ثم ملک بعد ذلک ثم قال سفینة امسک خلافة بأبي بکر ثم قال وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم قال وامسک خلافة علي فوجدناها ثلاثین سنة. قال سعید فقلت له أن بني امیة یزعمون أن الخلافة فیهم قال کذبوا ابن الزرقائیل. هم ملوک من شر الملوک.**

سفینہ جو رسول اللہﷺ کے آزاد کردہ غلام تھے، کا سال وفات ۷۴ھ ہے۔ محدثین نے سلسلۂ راویان میں حشرج بن نبایا الکوفی کے بارے میں ان کا ضعیف الحدیث اور **لایحتج به من منکر الحدیث** ہونا لکھا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ سفینہ سے عجیب وغریب حدیثیں روایت کرتے ہیں۔ امام بخاری انہیں ثقہ نہیں سمجھتے۔ یہی معاملہ سعید بن جمحان کا ہے جن کا سال وفات ۱۳۶ھ ہے۔ سفینہ اور سعید کے سال وفات میں کوئی ۶۲ سال کا فرق ہے پھر یہ کہ سفینہ مدنی تھے اور سعید بصرہ کے رہنے والے۔ اب اگر ذرا حدیث کے انداز بیان پر غور کریں تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ کہنے والے نے واقعات کے گزرنے کے بعد اسے روایت کیا ہے۔ پھر یہ کہ کسی صحابی کے لئے جو رسول اللہ کے آزاد کردہ غلام ہوں، جنہیں آپؐ کی صحبت سے فیضیاب ہونے کا موقع ملا ہو، یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ بنوامیہ کو زرقائیل کے بچے کہیں گے۔ یہ قرآنی حکم ﴿**لا تنابزوا بالالقاب**......﴾ کی صریح خلاف ورزی ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث دراصل اس حدیث کا توڑ کرنے کے لئے بنائی گئی تھی جن میں بارہ خلفاء کے ورودِ مسعود کی خبر دی گئی ہے۔ خلافت کے بارے میں تیس سال کی پیش گوئی ہو یا اسے بارہ خلفاء تک وسیع کیا جائے دونوں خبر میں مستقبل کے سلسلے میں ایک سخت مایوسی ہے۔ جو دین ''**الساعة**'' تک قائم رہنے کے

لئے آیا ہے اس کے بارے میں اگر رسول مقبول کی زبانی یہ پیش گوئی صحابہ کی عام معلومات کا حصہ ہو کہ بارہ خلفاء یا تیس سالوں میں یہ سلسلہ انقلاب اپنے منطقی انجام کو پہنچ جائے گا، تو کوئی وجہ نہیں کہ صحابہ کرام آپؐ سے فتنے کی اس نازک گھڑی میں پیشگی ہدایات کے طالب نہ ہوتے۔ اور خود جس رسول کو آخری نبی کے منصب پر سر فراز کیا گیا ہو۔ اس نے بھی امت کے لئے صورت حال کے ازالے کے لئے واضح لائحہ عمل نہ چھوڑا ہوتا۔ اس قبیل کی باتوں کو جو امت کے مستقبل سے متعلق تھیں خبر آحاد پر چھوڑنے کے بجائے عمومی گفتگو کا موضوع بنایا جاتا اور اس بارے میں کم از کم خطبہ حجۃ الوداع میں اجمالی اشارے تو یقیناً ملتے۔ لیکن اس کے برعکس مستقبل کی پیشگوئیوں کے بارے میں آپؐ کی مجلسیں خاموش ہیں۔ بالخصوص آپؐ کے اصحاب کا وہ قریب ترین اور ذہین ترین حلقہ جو آیت تکمیل کے نزول سے مستقبل کا اشارہ سمجھ سکتا تھا اور جسے صاف لگ رہا تھا کہ اب تکمیل دین کے بعد رسول کا سفر آخرت ایک منطقی منزل ہے، اس نے بھی رسولؐ سے مستقبل کا علم دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ حالانکہ اس آیت میں رسولؐ کے وصال کی خبر اتنی مترشح تھی کہ یہ آیت سن کر بعض صحابہ کرام کی آنکھیں آب دیدہ ہوگئی تھیں۔ حج سے واپسی کے بعد آپؐ کے وصال تک کے عرصے میں جن اکابر صحابہ کو آپؐ کے ارد گرد رہنے کا موقع ملا ان میں بھی کوئی قابل ذکر نام مستقبل شناسی کے حوالے سے نہیں آتا۔ حالانکہ لوگوں کو یہ صاف نظر آ رہا تھا کہ رسول اب دنیا سے جانے والے ہیں۔ ابوبکرؓ کو مسجد نبوی کی قیادت پر نامزد کیا جا چکا ہے، اس قبیل کی وصیتیں کی جارہی ہیں کہ اہل کتاب نے جس طرح اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا تم لوگ میری قبر کے ساتھ ایسا نہ کرنا۔ شب وروز کی ان سرگرمیوں میں نہ تو بارہ خلفاء کا کوئی تذکرہ ہے اور نہ ہی تیس سال میں اس انقلاب مسعود کے ختم ہوجانے کی خبر بد کا ذکر۔ رسولؐ اس اطمینان قلب کے ساتھ دنیا سے جارہا ہے کہ اس نے اپنا کام مکمل کردیا۔ وحی کی روشنی میں ایک معاشرہ تشکیل پا چکا ہے جسے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روشنی میں اپنی توسیع اور ارتقاء کا سفر جاری رکھنا ہے۔ معاشرے کو جن خطوط پر قائم کیا گیا ہے خود اس کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ مستقبل کے چیلنج کا مقابلہ کرسکے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت جیسے اہم مسئلے کا جس پر امت کا اتحاد اور مرکزیت منحصر تھا اور جس کا سامنا آپؐ کے وصال کے بعد فی الفور امت کو کرنا تھا اس بارے میں بھی خاموشی اختیار کی گئی، اور یہ کام پہلی نسل کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا گیا، کہ وہ اب اس لائق ہو چکے تھے کہ اس نازک ترین مسئلے پر بھی ''امرھم شوریٰ بینھم'' کے مطابق فیصلہ لے سکیں۔ جب آپؐ کا رویہ مستقبل قریب میں بھی معینہ ہدایات دینے کا نہیں تھا، اور جب یہ ایک امر واقعہ ہے کہ مسئلہ خلافت یا نیابت کے بارے میں آپؐ نے عوامی طور پر کوئی ہدایت نہیں چھوڑی تو پھر مستقبل شناسی کے سلسلے میں خبر آحاد خواہ وہ تیس برسوں والی خلافت ہو، بارہ خلفاء کا معاملہ ہو یا شیعہ نقطہ نظر کے مطابق غدیر خم اور حدیث کساء کا واقعہ ہو، عام عوامی معلومات کے مقابلے میں ان اخبار آحاد کو مستند نہیں قرار دیا جاسکتا۔

واقعہ یہ ہے کہ بارہ خلفاء کی حدیث صحاح میں نقل ہوجانے کے بعد علمائے اہل سنت کے لئے سخت مشکل کا

باعث بنی رہی ہے۔ اسے درست قرار دینے کا مطلب بنوامیہ کے ان خلفاء کو بھی تقدس حاصل ہوجاتا ہے جن کے بارے میں منہج نبوت سے انحراف کا خیال عام ہے۔ ہمارے خیال میں تاریخ کے بارے میں اس قبیل کی پیش گوئی صرف سیاسی حالات کی پیداوار نہیں بلکہ اس کے پیچھے اہل کتاب کے ان علماء کا بھی دخل ہے جو اپنی سابقہ مذہبی معلومات کے ساتھ دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے تھے۔ تمام تر خلوص کے باوجود ان کا سابق علم کہیں تو تفہیم اسلام میں حارج ہوتا نظر آتا ہے اور کہیں اس سے متصادم۔ بارہ خلفاء کی گنتی کو اہل یہود کے بارہ قبیلوں کی روشنی میں دیکھنا چاہیے جس کا تذکرہ خود قرآن میں موجود ہے۔ ﴿**فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم**......﴾ (البقرۃ: ۶۰)

اہل تشیع نے بارہ خلفاء کی تاویل میں ائمہ معصومین مامورین کا عقیدہ ایجاد کرڈالا۔ البتہ تاریخ کی طرف سے اٹھائے جانے والے اس سوال کا جواب ان پر بھی باقی ہے کہ جن ائمہ کرام پر ایمان لانا اور ان کی رہنمائی قبول کرنے کو مدار دین میں شمار کیا گیا ہو، اس بارے میں کوئی واضح ہدایت یا اشارہ آپؐ کی عوامی مجلسوں یا از دہام عام میں کیوں نہیں ملتا؟ واقعہ یہ ہے کہ خلفائے اربعہ کا عقیدہ ہو، تیس سال خلافت کا منہاج نبوت پر قائم رہنے کا معاملہ ہو یا بارہ ائمہ مامورین کا عقیدہ، یہ سب بعد کی صدیوں کی پیداوار ہے۔ اسے مستقبل کا علم قرار دے کر تاریخی بنیادوں پر مستند قرار دینا ممکن نہیں۔

۲۱ **قال رسول الله ﷺ تكون النبوة فيكم ما شاء الله ان تكون ثم يرفعها الله تعالى ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ماشاء الله ان تكون ثم يرفعها الله تعالىٰ ثم تكون ملكاً عاضاً فتكون ماشاء الله أن تكون ثم يرفعها الله تعالىٰ ثم تكون ملكا جبرية فيكون ماشاء الله أن يكون ثم يرفعها الله تعالىٰ ثم يكون خلافة على منهاج النبوة. (مسند احمد والبيهقى فى دلائل النبوة......)**

اور اسی قسم کی ایک اور حدیث:۔ **عن ابي عبيدة و معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ قال ان هذا الامر بداء نبوة ورحمة ثم يكون خلافة ورحمة ثم ملكا عضوضا ثم كائن جبرية وعتوا وفسادا في الارض يستحلون الحرير والفروج والخمور يرزقون على ذلک وينصرون حتى يلقوا الله —(رواه البيهقى فى شعب الايمان)**

ان دو احادیث کی روشنی میں عہد نبوت سے **قیام الساعۃ** تک کی تصویر کچھ یوں بنتی ہے۔ اولاً عرصۂ نبوت، اس کے بعد خلافت و رحمت اور اس کے بعد انسانی تاریخ **ملکاً عضوضاً** کے مرحلے میں داخل ہوجاتی ہے۔ پھر جبری بادشاہوں کا دور ہے، **فساد فی الارض** کا ماحول ہے جس کے بعد دوبارہ اجتماعی نظام منہج نبوت پر واپس آجاتا ہے۔ لیکن خلافت کی یہ واپسی آخری ساعت سے پہلے نہیں ہے۔ یہ بات بھی محل نظر رہے کہ آخری رسول کی زبانی مستقبل کی کوئی تصویر کشی گویا تاریخ عالم کی تصویر کشی ہے۔ ورنہ رسول کی حیثیت ایک قومی یا ملی نبی کی ہوکر رہ جاتی ہے۔ جو لوگ اس قبیل کی حدیثوں سے مستقبل شناسی کی کوشش کرتے ہیں انہیں یہ معلوم ہونا چاہیے

کہ یہ حدیثیں عالم گیر سطح پر تاریخی انقلاب کا احاطہ نہیں کرتیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے بنی اسرائیل کا کوئی قومی پیغمبر اپنی تاریخ کے بارے میں مستقبل کی طرف کچھ اشارے کر رہا ہے اور بس۔ ہمارے خیال میں سند سے قطع نظر اس قسم کی حدیثیں رسول اللہ کے مرتبے سے بہت ہی فروتر ہیں۔ یہ ساری غلط فہمی اس لئے پیدا ہوئی ہے کہ ہم ملی تاریخ کو عالمی تاریخ سے الگ سمجھنے کے عادی ہو گئے ہیں اور یہ بات ہمارے ذہنوں سے محو ہو گئی ہے کہ ہم وہ لوگ ہیں جن کی مٹھی میں مستقبل کی عالمی تاریخ دی گئی ہے۔ اس حدیث کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اس کا اطلاق عالمی تاریخ پر ہو، اموی اور عباسی حکومتوں کے تسلسل پر نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود اس حدیث کے مطابق خلافت علی منہاج النبوۃ، جسے یہاں دوسرے مرحلے کے طور پر متعارف کرایا گیا ہے، کا عالمی سطح پر ابھی دنیا کو اس کا مشاہدہ کرنا باقی ہے۔ اس کے بعد ہی ملکاً عضوضاً یا ملکاً جبریۃً کا مرحلہ آئے گا۔ اس لئے جو لوگ آخری امت کی تاریخ کو عالمی سیاق سے ہٹا کر ایک محدود گروہی عمل کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، انہیں یہ جان لینا چاہیے کہ خود ان کی پیش کردہ حدیثوں کے مطابق ہم ابھی اس مرحلے میں داخل نہیں ہوئے ہیں جب مسیح موعود اور مہدی آخر الزماں کے انتظار میں اپنا وقت ضائع کریں۔ ابھی تو عالمی خلافت کا مرحلہ ہی انجام نہیں پایا ہے اس سے پہلے ہی امت مامور بعض حادثے کا شکار ہو کر عملی طور پر امت معزول میں تبدیل ہو چکی ہے۔

صحیح مسلم میں ایک حدیث اس طرح نقل ہوئی ہے "**عن نافع بن عتبه قال: قال رسول الله ﷺ: تغزون جزيرة العرب فيفتحها الله ثم فارس فيفتحها الله ثم تغزون الروم فيفتحها الله ثم تغزون الدجال فيفتحه الله. (رواه مسلم)**

اس حدیث کو مستقبل شناسی کی بنیاد بنایا جائے تو اسے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ ایران و روما کے جس زوال کی پیش گوئی قرآن میں بصراحت کی گئی ہے اور جس کا دنیا نے دس برسوں کے اندر عملی طور پر مشاہدہ کر لیا، اس حدیث کو اسی قرآنی wisdom کا تتمہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن جو لوگ ان حدیثوں کی بنیاد پر مستقبل شناسی کی پوری ایک discipline قائم کرنے کے در پے ہیں ان کے لئے جزیرۃ العرب میں اسلام کا غلبہ پہلا مرحلہ، سلطنت ایران کا زوال دوسرا مرحلہ اور ترکی سلطان محمد کے عہد میں قسطنطنیہ کی علامتی فتح (۱۴۵۳) تیسرا مرحلہ قرار پائے گا۔ اب آگے صرف دجال کا ظہور باقی ہے۔ اور دجال کے ساتھ ہی مہدی کا ظہور اور مسیح برحق کا نزول اس مستقبل شناسی کا لازمی حصہ ہے۔ کیا خواص اور کیا عوام، یہ بات مسلمانوں کے دل و دماغ میں بیٹھ گئی ہے کہ ہم اپنے زوال کے نتیجے میں آخری عہد سے قریب آ گئے ہیں، جہاں ظہور دجال کے ساتھ ہی غلبہ حق کا آخری مرحلہ طے ہونا باقی ہے۔ صورت حال اتنی خراب ہے کہ جو لوگ اس عہد میں دین کی انقلابی تفہیم کے حوالے سے جانے جاتے ہیں اور جنہیں احیائے دین کے ہراول دستے کی حیثیت حاصل ہے ان کے یہاں بھی مہدی آخری الزماں کا انتظار اسلامی عقیدے کا ایک حصہ بن گیا ہے۔ یہ حضرات اس بات کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ اس قبیل کی خبروں کے راویوں کا پتہ لگائیں اور پھر نقد حدیث کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ان تصورات سے امت

مسلمہ کونجات دلائیں۔ تا کہ ہم میں منہج نبوت کی تفہیم اور اس کے ذریعے دوبارہ منصب سیادت پر مامور ہونے کا داعیہ پیدا ہو سکے۔

مہدی آخری الزماں کی آمد ہو یا مسیح موعود کے ظہور کا مسئلہ، امام غائب کا انتظار ہو یا مستقبل کے مجدد کی تلاش۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تصورات ختم نبوت سے براہ راست متصادم ہیں۔ آنے والا آچکا ہے۔ اب اس کے بعد کوئی نہ آئے گا۔ زمین کا آسمان سے رابطہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے منقطع ہو چکا ہے۔ اب جو کچھ کرنا ہے اسی امت کو کرنا ہے جس کے لئے کتاب محفوظ کے حوالے سے ﴿**انا له لحافظون**﴾ کا وعدہ ہے اور بس۔

لیکن مصیبت یہ ہے کہ بڑے بڑوں کے دماغ پر ایک نئے نبی کی آمد کا انتظار کچھ اس طرح حاوی ہے کہ سنجیدہ علمی تنقید اور صدیوں سے مسلسل کی جانے والی نفی بھی ان خود ساختہ تصورات سے امت کو نجات دلانے میں ناکام رہی ہے۔ قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ حجۃ من بعد الرسل ہے۔ نبی کی غیر موجودگی میں صرف اس کا وجود ہی امت کو منہج نبوت پر قائم رکھنے کے لئے کافی ہے۔ اندرونی انحراف اور نظری التباس کی درستگی کا یہاں شافی سامان موجود ہے اور یہ کہ قرآن کا وعدۂ استخلاف آج بھی ان شرائط کے ساتھ امت کے لئے ایک عملی وعدہ ہے۔ لیکن ہم جو سہل پسندی کے خوگر اور آباء پرستی کے مریض ہیں ہمارے لئے خود براہ راست اس الٰہی پیغام کا سمجھنا اور اس دعوت کو قبول کرنا ایک امر صعب ہے۔ اصولی طور پر تو ہم نبوت کے دروازے کو بند سمجھتے ہیں لیکن عملی طور پر ایک چھوٹے نبی کی آمد کے انتظار میں بیٹھے ہیں۔ اصحاب اہل السنّت والجماعت کے وہ اہل علم بھی جو امام غائب، مہدی یا مسیح کی آمد کو اسلامی عقیدے سے متصادم بتاتے ہیں ان کے یہاں بھی مجدد کی آمد کا جواز موجود ہے۔ اور ایک larger-than-life-size قائد کے لئے یہاں بھی جگہ خالی ہے۔ حتی کی ابوالاعلیٰ مودودیؒ جیسا شخص بھی، جن کی اسکیم میں کسی کے لئے منصب بزرگی کا حصول ایک مشکل کام ہے، وہ بھی ایک مجدد کامل کی آمد کا مژدہ سنائے بغیر نہیں رہ پاتا۔ بقول ان کے ''مجدد کامل کا مقام ابھی تک خالی ہے مگر عقل چاہتی ہے، فطرت مطالبہ کرتی ہے اور دنیا کے حالات کی رفتار تقاضا کرتی ہے کہ ایسا لیڈر پیدا ہو، خواہ اس دور میں پیدا ہو یا زمانے کی ہزاروں گردشوں کے بعد پیدا ہو۔ اسی کا نام الامام المہدی ہوگا جس کے بارے میں صاف پیشین گوئیاں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام میں موجود ہیں۔'' (ابوالاعلی مودودی، تجدید واحیائے دین ص ۴۹)

مثلہ معہ، امام غائب، مسیح موعود اور مجدد کے سلسلے میں ہمارے یہاں مقبول عام مجموعوں میں جو تفصیلات ملتی ہیں ان کی بنیاد پر مستقبل شناسی کا پورا فن وجود میں آ گیا ہے۔ البتہ جن لوگوں نے ان روایتوں کی سند کی جانچ پڑتال کی کوشش کی ہے وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان قصے کہانیوں کو رسول اللہؐ سے دور کی بھی نسبت نہیں۔ ہمارے خیال میں مستقبل شناسی کی یہ پوری ڈسپلن یہودی مآخذ سے درآمد کی گئی ہے، جس میں تخیلاتی رنگ بھرنے میں عہد عباسی کی عجمی ثقافت کو خاصا دخل ہے۔ اس بارے میں ہم تفصیلی بحث دوسرے باب میں کریں گے۔ یہاں صرف اس وضاحت پر اکتفا کرتے ہیں کہ مجدد کے سلسلے میں جو معروف حدیث ہمارے علم کا حصہ

بن چکی ہے، جس کا تذکرہ ابوداؤد میں ملتا ہے، وہ سندتو درکنار خود متن کی بنیاد پر ثقہ قرار نہیں دی جاسکتی۔ حدیث کے اصل الفاظ یوں بتائے گئے ہیں۔

''عن ابي هريرة فيما أعلم عن رسول الله ﷺ إن الله يبعث في امتي على رأس كل مأة من يجدد لها دينها.'' (ابوداؤد کتاب الملاحم)

محدثین کے نزدیک رجال کی بنیاد پر یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے۔ لیکن روایتی علماء کا یہ اصرار ہے کہ ''ایسی بہت سی حدیثیں ہیں جن کی سند میں کلام کیا گیا ہے مگر واقعہ نے ان کی صداقت کی توثیق کردی ہے۔ یہی حال اس حدیث کا بھی ہے اور تاریخ اسلام اس کی صداقت کی شاہد ہے۔''

(مولانا شاہ سید سلیمان ندوی فی مقدمہ تجدید دین کامل، عبدالباری لکھنؤ ۱۹۵۶ء)

اس ایک مفروضہ حدیث کی وجہ سے پوری امت کوئی ہزار سال سے اس بحث ومباحثے میں الجھی ہوئی ہے کہ کسے واقعی مجدد قرار دیا جائے۔ اور کسے مجدد کامل کے منصب پر سرفراز کیا جائے۔ چوں کہ اس حدیث کی سند میں خود روایتی ثین کو کلام ہے اس لئے ہم یہاں رجال کی بحثوں سے اپنا دامن بچاتے ہوئے صرف متن کے تجزیے پر امحد کتفا کرتے ہیں۔

یہ بات کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی کے سرے پر کوئی مجدد پیدا کرے گا اس لئے بھی قول رسول نہیں ہوسکتا کہ آپؐ کے عہد میں ہجری صدی کا موجودہ تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ ہجرت کو باضابطہ کیلنڈر کے طور پر استعمال کرنے کا کام حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہوا ہے۔ اس لئے جو لوگ پہلی صدی ہجری کے آخری سرے پر عمر بن عبدالعزیز کو منصب خلافت پر سرفراز پاکر اس حدیث کی صحت کا جواز پیش کرتے ہیں انہیں اس تاریخی حقیقت کو سامنے رکھنا چاہیے۔ دوسری بات جو اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ ہر صدی میں کسی مجدد کی شناخت کا کام کیسے انجام پائے گا، اس بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی ہے۔ کسی ایسی بھرپور قیادت کی شناخت کا جب تک کوئی طریقہ نہ بتایا جائے اس کے ظہور سے امت کس طرح استفادہ کرسکے گی۔ اس حدیث نے بڑے بڑے اہل علم کو اس تردد میں مبتلا رکھا ہے کہ کس صدی کا مجدد کون ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے امام احمد بن حنبل نے عمر بن عبدالعزیز متوفی ۱۰۱ھ کو پہلی صدی ہجری اور امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ کو دوسری صدی کے مجدد کے طور پر متعارف کرایا۔ اس کے بعد ہر صاحب علم نے اپنی نگاہ اور بصیرت کے مطابق مختلف اصحاب علم وفضل کو اس منصب پر فائز کیا۔ کہا جاتا ہے کہ تیسری صدی کے مجدد ابوالحسن اشعری، چوتھی کے امام الحرمین جوینی اور پانچویں کے غزالی ہیں۔ بعض حضرات نے پچھلی صدیوں کے مجدد کی شناخت کے بعد اپنا نام نامی بھی اس فہرست میں شامل کرانا ضروری سمجھا۔ جلال الدین سیوطی نے پہلی سے آٹھویں صدی تک بالترتیب عمر بن عبدالعزیز، امام شافعی، حافظ ابن شریح، امام باقلانی، امام غزالی، امام رازی، ابن دقیق العید، امام بلقینی وغیرہم کے شمار کے بعد نویں صدی میں خود اپنا نام نامی اس عہدۂ مبارکہ کے لئے پیش کردیا۔ لیکن اسی صدی میں امام سخاوی بھی ہیں جن

کا دعویٰ اس منصب کے لئے برقرار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حافظ سیوطی چونکہ شافعی المسلک تھے اس لئے انہوں نے اپنے ہم مسلکوں کے نام اس فہرست میں بھر دئے ہیں۔ ہندوستان میں جہاں احمد سرہندی کو دوسرے الفیے کے مجدد اعظم کی حیثیت حاصل ہے، انہیں اس بات پر اصرار ہے کہ سو کی گنتی تو اپنی جگہ، ہزار کا بھی اپنا ایک خاص مقام ہے۔ اتنے اہم مسئلے کو طے کون کرے اور کسے منصب تجدید پر مامور سمجھا جائے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر کوئی بارہ صدیوں سے ہمارے یہاں بحث چل رہی ہے۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا بعض حضرات تو کسی کو بھی مجدد کامل ماننے کو تیار نہیں ان کے مطابق ابھی ایک کامل مجدد کا ظہور باقی ہے۔ احمد سرہندی کو مجدد کا لقب ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے دیا جو رفتہ رفتہ ان کے نام کا جز بن گیا۔ برصغیر ہندو پاک کے شیخ الاعظم مولانا اشرف علی تھانوی سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا حضرت مجدد وقت ہیں تو آپ نے فرمایا ''احتمال تو مجھ کو بھی ہے مگر اس سے زائد نہیں، جزم اوروں کو بھی نہیں کرنا چاہئے، ظن کے درجہ میں گنجائش ہے، باقی قطعی یقین تو کسی مجدد کا نہیں۔''
(عبدالباری، تجدید دین کامل، حوالہ مذکور، ص ۲۵)

ایک قصہ جس کا سرے سے فسانے میں کوئی ذکر نہ ہو وہ ہمارے ارباب حل وعقد کو اس طرح اپنی گرفت میں لے لے کہ کوئی تو مجدد کامل کی آمد پر اصرار کرے اور کسی کو یہ ظن ہو کہ کیا پتہ جس مردے از غیب کا انتظار تھا وہ خود اس کی ذات میں جلوہ گر ہے۔ چوں کہ ہمارے یہاں تاریخ کے مطالعے میں اور اسلاف کے علمی ورثہ کے مطالعہ میں تنقیدی رجحان کے بجائے معتقدانہ رویہ کو پرورش دی گئی اس لئے جب ایک بار کوئی غلط تصور غلط حوالوں کے توسط سے قدماء کی کتابوں میں راہ پا گیا تو اس کی اصلاح کے بجائے ان غلطیوں پر مسلسل اضافہ ہوتا رہا۔ ہمارے خیال میں سب سے پہلے مجدد کے سلسلے میں اس حدیث کی بازگشت مامون کے عہد میں سنائی دیتی ہے جو دوسری صدی کے سرے پر مسلم دنیا کی کمان سنبھالے ہوئے ہے۔ اس عہد میں سیاسی ضرورتوں کے تحت ایسی حدیثوں کا منظر عام پر لایا جانا کچھ حیرت ناک عمل نہیں۔ صدی کے پہلے سرے پر عمر بن عبدالعزیزؒ جیسے جلیل القدر شخص کی موجودگی سے ممکن ہے مامون اور اس کے حواریوں کو اس حدیث کے ذریعہ اعتبار حاصل کرنا مقصود ہو۔ امام احمد بن حنبلؒ جو اس دور میں حکومت مخالف اولوالعزم قیادت کے حیثیت سے چھائے ہوئے ہیں، ان کا یہ کہنا کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے بعد دوسری صدی کے مجدد امام شافعی ہیں، دراصل مامون کو اس حدیث سے ہونے والے فوائد سے روکنے کی کوشش ہے۔

۲۲ حضرت مسیح کے بارے میں قرآن صراحت کے ساتھ ﴿متوفیک﴾ کا لفظ استعمال کرتا ہے: ﴿انی متوفیک ورافعک الی﴾ (آل عمران:۵۵) اس عالم رنگ وبو میں ہر شخص کے لئے موت مقدر کر دی گئی ہے: ''کل نفس ذائقة الموت'' دراصل اسی حقیقت کا اعلان ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک جلیل القدر پیغمبر تھے جنہیں بنی اسرائیل میں روحانی زندگی کا صور پھونکنے کے لئے بھیجا گیا تھا۔ افسوس کہ بنی اسرائیل جو عرصۂ دراز سے ایک مسیحا کے منتظر تھے حضرت مسیح کی شکل میں جب انہیں یہ نعمت عظمیٰ میسر آئی تو وہ اس موقع سے فائدہ تو

کیا اٹھاتے الٹے انھوں نے مسیح اور ان کے حواریوں پر زندگی تنگ کردی۔ بلکہ وہ تو اپنی دانست میں انہیں صلیب پر بھی چڑھا چکے۔

قرآن وفات مسیح کے بارے میں بہت زیادہ تفصیلات فراہم نہیں کرتا۔ البتہ ''رافعک'' کے لفظ سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام زندہ حالت میں آسمان کی طرف اٹھائے گئے ہیں اور اسی لئے ان کے دوبارہ نزول کے سلسلے میں خیال عام ہوگیا۔ ہمارے یہاں بعض مفسرین نے یہودی مآخذ سے استفادہ میں سادہ لوحی کا مظاہرہ کیا ہے۔ جس کے نتیجے میں عیسائی اور یہودی قصے کہانیوں کے ذریعے اہل کتاب کے بعض مذہبی عقائد اور تصورات ہمارے یہاں داخل ہوگئے ہیں۔ ہمارے خیال میں نزول مسیح کا تصور بیرونی مآخذ سے برآمد کردہ خیال ہے۔ جس کی تفصیلات قرآن مجید کے اندر موجود نہیں ہے۔ اور نہ ہی قرآن سے ان تصورات پر استدلال ممکن ہے۔ جن لوگوں نے حضرت مسیح کے نزول کو اسلامی تصور حیات میں جگہ دینے کی کوشش کی ہے، ان کا خیال ہے کہ حضرت مسیح کی دوبارہ آمد امت محمدی کے ایک فرد کی حیثیت سے ہوگی۔ اور ان کا کام شریعتِ محمدی کا نفاذ ہوگا۔

بعض روایتوں کے مطابق مسیح کا ظہور دمشق میں مشرق کی جانب کسی سفید منارے کے قریب ہوگا۔ آپ مصری طرز کے دو زعفرانی حلے زیب تن کئے ہوں گے اور اپنے دونوں ہاتھ دو فرشتوں کے بازوؤں پر رکھے ہوئے تشریف لائیں گے۔ بالوں سے پانی کچھ اس طرح ٹپکتا ہوگا جیسے ابھی ابھی حمام سے باہر آئے ہوں۔ بعض روایتوں میں یہ بھی لکھا ہے کہ آپ نکاح کریں گے اور آپ کی اولاد ہوگی۔ چالیس برس بعد مدینہ میں وفات پائیں گے۔ بعض لوگوں نے تو حضرت عمر کے پہلو میں بھی آپ کا دفن ہونا لکھا ہے۔ ابن ابی واصل کے مطابق شیعوں کے امام منتظر یعنی مسیح المسائح سے مراد آپ ہی کی ذات ہے۔ بعض صوفیاء بھی لا مہدی الاعیسیٰ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے تصور کے عام ہونے میں بنیادی رول ان اطلاعات او رقصے کہانیوں کا ہے جو اصلاً عیسائی مآخذ سے آئے ہیں البتہ ہمارے یہاں کثرت نقل کی وجہ سے اب عام معلومات کا حصہ بن گئے ہیں۔ دوسری اور اہم تر وجہ یہ ہے کہ جو لوگ امت مسلمہ کے موجودہ زوال کو برقرار رکھنا چاہتے ہیں ان کی یہ دلی خواہش ہے کہ ہم اپنے فکری انحراف کا ادراک کرنے کے بجائے کسی مسیح موعود کے انتظار میں بیٹھے رہیں۔

مؤطا امام مالک جو زمانی قربت کی وجہ سے حدیث کا مستند ترین مجموعہ ہے اس میں نزول مسیح سے متعلق کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ البتہ بخاری میں اس بارے میں دو روایات درج ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس میں حضرت مسیح کی وفات کا ذکر بھی موجود ہے۔ اس سلسلے کی پہلی حدیث کتاب بدء الخلق باب نزول عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام میں درج کی گئی ہے:

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غُندر حدثنا شُعبةُ عن قتادة. وقال لي خليفة: حدثنا يزيد بن زُريع

حدثنا سعید عن قتادة عن ابي العالية حدثنا ابن عم نبيكم – يعني ابن عباس رضي الله عنهما – عن النبی ﷺ قال: ''رأيتُ ليلةَ أُسرِيَ بِیْ موسیٰ رجلاً آدمَ طُوالاً جعداً كأنه من رجالِ شنوءةَ، ورأيتُ عيسى رجلا مربوعا، مربوعَ الخلق الى الحمرة والبياض، سبط الرأس، ورأيتُ مالكاً خازنَ النار، والدجّال في آيات أراهنّ اللهُ اياهُ، فلا تكن في مرية من لقائه. قال أنس وأبوبكرة عن النبي ﷺ: تَحْرُسُ الملائكةُ المدينةَ من الدّجّال.''

(بحواله فتح الباری فی شرح البخاری ص۳٦۲، کتاب بدء الخلق ج٦، قاہرہ ۱۹۸۸)

دوسری حدیث دجال کے حوالے سے کتاب الفتن میں موجود ہے:

عن عبد اللّٰه ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: بينا أنا نائم أطوف بالكعبة فاذا رجل آدمُ سبط الشعر ينطف– أو يهراقُ– رأسه ماء، قلتُ من هذا؟ قالوا: ابن مريم، ثم ذهبتُ ألتفت فاذا رَجُلٌ جَسيمٌ أحمرُ جعدَ الرأس أعورُ العين كأن عينه عنبة طافية، قالوا: هذا الدجال، أقربُ الناس به شبهاً ابنُ قَطَنٍ رجل من خُزاعة.'' (فتح الباری بشرح البخاری، ص۹۷، ج ۱۳)

مگر ان دونوں جگہوں پر نہ تو کہیں نزول عیسیٰ کا ذکر ہے اور نہ یہ کہ دجال کو عیسیٰ بن مریم ہی قتل کریں گے۔ صرف رسول اللہ کے ایک خواب کا تذکرہ ہے جس میں آپؐ نے عیسیٰ بن مریم کو دیکھا تھا۔ علمائے حدیث نے ان دونوں حدیثوں کو رجال کی بنیاد پر کمزور قرار دیا ہے اس سلسلے کی تفصیلی بحث علامہ تمنا عمادی نے ''انتظار مہدی و مسیح'' میں کی ہے۔ اس کے علاوہ متقدمین میں ابن خلدون نے اس نظریے پر بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اور تاریخی اصولوں کی بنیاد پر یہ ثابت کیا ہے کہ اس قبیل کی احادیث کا سماجی پس منظر کیا تھا اور انہیں کیوں معتبر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس بارے میں ایک حدیث عمرو بن عاص کے حوالے سے صحیح مسلم میں نقل ہوئی ہے اور اسی قبیل کی ایک اور حدیث جابر بن عبداللہ کے حوالے سے بھی صحیح مسلم میں ہے۔ اس کے علاوہ اس قبیل کی ایک حدیث ابوداؤد میں ابوصریحہ حذیفہ بن اُسید کے حوالے سے موجود ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ بھی اس قبیل کی حدیثوں سے خالی نہیں۔ ان تمام حدیثوں کے روایان کو مشترکہ طور پر دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ کثرت روایت اور نقل کے باوجود ان کے طرق محدود ہیں اور ان کے روایان میں ایسے ناموں کا جابجا اندراج موجود ہے جنہیں علمائے حدیث ثقہ قرار نہیں دیتے۔

مسلمانوں نے اپنے زوال کے عہد میں ایک مسیحا کے انتظار میں اگر پناہ لی ہے تو اس کی ایک بڑی وجہ مسلسل پسپائی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی نفسیات ہے۔ جو لوگ آپسی خانہ جنگی سے پریشان ہوکر صرف اتحاد المسلمین کی خاطر بعض بڑے انحراف کو برداشت کرنے پر خود کو مجبور پاتے تھے، اور جن لوگوں نے بڑے بڑے اصحاب علم و فضل کی مسلسل مخالفت اور خروج کے باوجود خلافت کو دوبارہ منہاج النبوۃ پر قائم ہونے کے تجربے کی ناکامی

دیکھ لی تھی۔ ان کے لئے ایک غیر معمولی اور عبقری شخصیت کے ظہور میں یقین کر لینا نفسیاتی طور پر کچھ مشکل نہ تھا۔ بالخصوص اگر اس نظریے کو کتاب وسنت کے لبادے میں پیش کیا گیا ہو۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہودی اور عیسائی روایتوں میں پہلے سے اس نظریے کو تقدس عطا کرنے کا وافر سامان موجود تھا۔ ابتدائی عہد میں چوں کہ اسرائیلیات کو ایک مثبت اور معروضی علم کی حیثیت سے اضافی مآخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس لئے ظہور مسیح کا عیسائی عقیدہ جب وقت کے تناظر میں پیش کیا گیا تو بہت کم لوگوں پر اس خیال کی غلطی واضح ہوسکی۔ پھر یہ کہ مسیحا کی آمد کا خیال اہل کتاب کی معلومات کے علاوہ ایرانی۔ ہندی مآخذ میں بھی پایا جاتا تھا۔ لہٰذا غیر عربی روایتوں سے جو لوگ اسلام میں داخل ہورہے تھے۔ ان کے لئے اس تصور میں کوئی اجنبیت نہیں تھی۔ عیسائی مآخذ میں مسیح کی آمد ثانی سے متعلق اشاروں کا تذکرہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ میتھیو میں بڑی صراحت کے ساتھ حضرت مسیح کے بادلوں کے درمیان نزول کا تذکرہ موجود ہے۔ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ وہ آنے سے پہلے اپنے فرشتوں کو چہار دانگ عالم میں ندا لگانے کے لئے بھیج دیں گے۔ تاکہ ہر طرف سے ان کے مقربین ان کی آمد کے موقع پر جمع ہوسکیں۔ اسی قسم کی باتیں مارک 13/24 لوک 21/25 میں بھی دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہودیوں کے مطابق آنے والے کا نام Imanual ہوگا۔ دانیال کے خواب کے مطابق وہ بھی بادلوں کے جلو میں آئے گا۔ جس کی آمد پر اہل یہود کی عظمت انہیں لوٹا دی جائے گی۔ یہودی عرصۂ دراز سے ایک ایسے جنگجو مسیحا کے منتظر تھے جو انہیں رومیوں کی غلامی سے نجات دلائے گا۔ گوکہ اب زمینی حالات بدل گئے ہیں۔ لیکن مسیحا کی واپسی کے تصور سے ابھی بھی یہودیوں کی جان نہیں چھوٹی ہے۔ زرتشت مذہب میں ساؤشیانٹ (Sao Shyant) بھی اسی قبیل کا ایک کردار ہے۔ جسے مادہ پرست دنیا میں روحانی زندگی کا احیاء کرنے کے لئے بھیجا جائے گا جو زرتشت کے مقابلے میں ایک عالمی مشن کا حامل ہوگا۔ کچھ اسی قسم کا تصور ہندوؤں میں کرشنا کے حوالے سے پایا جاتا ہے۔ بھگوت گیتا 4/78 اور وشنو پران 4/24 سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ کالی یگ میں جب دنیا ظلمتوں میں گھر جائے گی تب کرشنا دوبارہ نئے اوتار کی شکل میں ظہور پذیر ہوں گے۔

ہمارے خیال میں نزول مسیح میں عوام المسلمین کی دلچسپی اسی تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ علامہ ابن حزم نے الملل والنحل میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ جو امت اپنی بداعمالیوں کی وجہ سے معزول کردی جاتی ہے وہ حسرت و یاس کے ساتھ اس امید کے ساتھ اپنے آپ کو مطمئن کرتی رہتی ہے کہ شاید کوئی ہستی نمودار ہو جو اس کے درد کا مداوا کرسکے۔ ایسی قومیں ذلت وپستی سے نکلنے کے لئے ایک مسیحا کی آس لگائے ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھی رہتی ہیں۔ عیسائیوں کے یہاں آخری زمانہ میں حضرت مسیح کا بادلوں کے جلو میں آسمان سے نزول کا عقیدہ یا اہل تشیع کے یہاں بارہویں امام کا ظہور اسی مایوسی پر دال ہے۔ اہلِ یہود کے ہاں سترہویں صدی عیسوی میں سبتائی زیوی کے ظہور نے ایک ایسی ہنگامہ خیز صورتحال کو جنم دیا جس سے پوری یہودی دنیا ایک عرصے تک کے لئے دوبارہ مایوسی کے سمندر میں ڈوب گئی۔

مسلم فکر میں مسیح کی واپسی، مہدی کے ظہور یا مجدد کی آمد کے سلسلے میں غیر قرآنی اور غیر فطری خیال کے عام ہوجانے کی وجہ سے مختلف وقتوں میں نظری اور فکری پراگندگی کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ قریب کی صدیوں میں سوڈان میں مہدی کا ظہور، خود ہندوستان میں آج بھی مہدوی عقیدے کے حاملین کا پایا جانا، اس بات پر شاہد ہے کہ اجنبی فکر کس طرح ہمارے اجتماعی قافلے کو ایک ایسی اندھی گلی میں پہنچا سکتی ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں دکھتا۔ جب تک اہلِ ایمان اس قسم کے غیر قرآنی تصورات سے اپنا دامن نہیں چھڑاتے، جھوٹے مسیحا اور خود ساختہ مہدیوں کے ظہور کا سلسلہ جاری رہے گا۔

۲۳ تاریخ فہمِ قرآن میں کس طرح حارج ہوتی ہے اس کی بکثرت مثالیں کتبِ تفسیر میں موجود ہیں جہاں ایک ہی آیت کے سلسلے میں مختلف اور متضاد واقعات منسوب ہیں۔ شانِ نزول کا تعین گویا وحی کو تاریخ کے تابع کر دینا ہے جو یقیناً وحی کے مقابلے میں معلومات کا ایک کمتر اور غیر یقینی ذریعہ ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ تاریخی مصادر سے آیات کی شانِ نزول کے تعین نے ہماری قرآن فہمی میں اضافہ کیا ہو۔ اس کے برعکس ہوا یہ ہے کہ ان بیانات سے قرآنی آیات محدود پس منظر کی تابع ہوگئی ہیں۔ بسا اوقات قرآن کا طالب علم حیران و پریشان رہ جاتا ہے کہ وہ مفسرین کی بیان کردہ متضاد روایتوں میں سے کسے مستند قرار دے اور کس واقعے کو وہ اپنی قرآن فہمی میں کلید کے طور پر استعمال کرے۔ اس بارے میں تفصیلی بحث تو ہم اگلے باب میں کریں گے۔ یہاں صرف ایک مثال کے ذریعے اس بات کو واضح کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ کے ذریعے قرآن کو سمجھنے کی کوشش فہمِ قرآنی پر حجابات وارد کرسکتی ہے، ایسے غیر ضروری مباحث کے دفتر آباد کرسکتی ہے جس سے نکلنے کے لئے ہر عہد کے مفسرین اپنی سی تگ ودَو کرتے رہے ہیں لیکن ہزار سالہ تفسیری ادب کے ارتقاء میں بھی وہ اب تک روایتوں اور حکایات کے ذریعے بُنے گئے جال کو کاٹنے میں کامیاب نہیں ہوسکے ہیں۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے معاصر تفسیروں میں مشہور زمانہ تفہیم القرآن سے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ سورہ بروج میں **اصحاب الاخدود** کا جو تذکرہ آیا ہے اس سے کون سے لوگ مراد ہیں، یہ واقعہ کب پیش آیا، کہاں پیش آیا، یہ وہ سوالات ہیں جو ان مفکرین کے یہاں خصوصی توجہ کے مستحق سمجھے گئے، جو آیات کی تشریح وتعبیر میں تاریخی حوالوں یا شانِ نزول کے تعین کو کلیدی اہمیت دیتے ہیں۔ ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی قدیم مفسرین کی طرح اصحاب الاخدود کے سلسلے میں متضاد غیر معتبر روایتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ اس سلسلے کا ایک واقعہ صہیب رومی کے حوالے سے ایک حکایت کی شکل میں نقل ہوا ہے جس میں قصہ گوئی کی چاشنی بھی ہے اور حرفی تحریک کے اثرات بھی۔ قصہ یوں ہے:

> ''ایک بادشاہ کے پاس ایک ساحر تھا۔ اُس نے اپنے بڑھاپے میں بادشاہ سے کہا کہ کوئی لڑکا ایسا مامور کردے جو مجھ سے یہ سحر سیکھ لے۔ بادشاہ نے ایک لڑکے کو مقرر کردیا۔ مگر وہ لڑکا ساحر کے پاس آتے جاتے ایک راہب سے بھی (جو غالباً پیروانِ مسیح علیہ السلام میں سے تھا) ملنے لگا اور اس کی باتوں سے متاثر ہوکر ایمان لے آیا حتیٰ کہ اس کی تربیت سے صاحب کرامت ہوگیا اور اندھوں کو بینا اور کوڑھیوں

کو تندرست کرنے لگا۔ بادشاہ کو جب یہ معلوم ہوا کہ یہ لڑکا توحید پر ایمان لے آیا ہے تو اس نے پہلے تو راہب کو قتل کیا، پھر اس لڑکے کو قتل کرنا چاہا، مگر کوئی ہتھیار اور کوئی حربہ اُس پر کارگر نہ ہوا۔ آخر کار لڑکے نے کہا کہ اگر تو مجھے قتل کرنا ہی چاہتا ہے تو مجمع عام میں **باسمِ ربِّ الغُلام** (اس لڑکے کے رب کے نام پر) کہہ کر مجھے تیر مار میں مر جاؤں گا۔ چنانچہ بادشاہ نے ایسا ہی کیا اور لڑکا مر گیا۔ اس پر لوگ پکار اٹھے کہ ہم اس لڑکے کے رب پر ایمان لے آئے۔ بادشاہ کے مصاحبوں نے اُس سے کہا کہ یہ تو وہی کچھ ہوگیا جس سے آپ بچنا چاہتے تھے۔ لوگ آپ کے دین کو چھوڑ کر اِس لڑکے کے دین کو مان گئے۔ بادشاہ یہ حالت دیکھ کر غصے میں بھر گیا۔ اس نے سڑکوں کے کنارے گڑھے کھدوائے، ان میں آگ بھروائی اور جس جس نے ایمان سے پھرنا قبول نہ کیا اس کو آگ میں پھینکوا دیا''

(احمد، مسلم، نسائی، ترمذی، ابن جریر، عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، طبرانی، عبد بن حُمید)

اس قصے میں بیان ہونے والی تمام باتیں دین کے ایک ایسے مقبول عام edition کی پیداوار ہیں جن کی بنیاد خوش عقیدہ قصہ گو مفسرین نے رکھی ہے اور جو دراصل قرآن کو اس کے اصل فریضے اور مقام سے دور طلسم مباح کی ایک کتاب کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اصحاب دین کا صاحب کرامت ہوجانا، اندھوں کو بینائی اور کوڑھیوں کو صحت عطا کرنا ایک ایسا خیال ہے جو قرآنی فریم ورک میں کسی اہلِ ایمان سے نہ تو مطلوب ہے اور نہ ہی اس قسم کے محیرالعقول کرامات پر قرآن سے دلیل لائی جاسکتی ہے۔ پھر وہ لڑکا جو صاحب ایمان تھا اس پر قتل کا تمام حربہ کارگر نہ ہونا ایک ایسا خیال ہے جس کی تصدیق قرآنی طرز فکر میں نہیں کی جاسکتی حتیٰ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے قریب ترین صحابہؓ بھی ان طلسماتی قوتوں سے سرفراز نہیں کئے گئے جو اس صاحب ایمان لڑکے میں بتائی گئی ہیں۔ پھر اس لڑکے کا یہ کہنا کہ باسمِ رب الغلام کہہ کر اگر اسے ہلاک کیا جائے تو وہ مرجائے گا، دراصل یہ ایک ایسے گوسفندانہ ذہن کی پیداوار ہے جو قرآن مجید کے الفاظ اور آیات کو فی نفسہ قوتوں کا حامل سمجھتا ہے۔ اس خیال کے مطابق قرآن مجید کی بعض آیات کا ورد کرنے، گھول کر پلانے یا لکھ کر اپنے پاس رکھنے سے مختلف قسم کے فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں، یہ خیال دراصل قرآن مجید کو اس کے اصل وظیفہ ہدایت سے دور لے جانے کی پہلی منزل ہے۔ اس بارے میں تفصیلی بحث کے لئے چھٹا باب ملاحظہ فرمائیں۔

اصحاب الاخدود کے تعین میں ایک دوسرا واقعہ ان ہی تفسیری حواشی میں حضرت علیؓ کے حوالے سے نقل ہوا ہے:

''وہ فرماتے ہیں کہ ایران کے ایک بادشاہ نے شراب پی کر اپنی بہن سے زنا کا ارتکاب کیا اور دونوں کے درمیان ناجائز تعلقات استوار ہوگئے۔ بات کھلی تو بادشاہ نے لوگوں میں اعلان کرایا کہ خدا نے بہن سے نکاح حلال کر دیا ہے۔ لوگوں نے اسے قبول نہ کیا تو اس نے طرح طرح کے عذاب دے کر عوام کو یہ بات ماننے پر مجبور کیا، یہاں تک کہ وہ آگ سے بھرے ہوئے گڑھوں میں ہر اس شخص کو پھینکواتا چلا گیا جس نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ حضرت علیؓ کا بیان ہے کہ اُسی وقت سے مجوسیوں

میں محرمات سے نکاح کا طریقہ رائج ہوا ہے''۔ (ابن جریر)

تیسرا واقعہ ابن عباسؓ کے حوالے سے اس طرح نقل ہوا ہے:

''بابل والوں نے بنی اسرائیل کو دین موسیٰ علیہ السلام سے پھر جانے پر مجبور کیا تھا یہاں تک کہ انھوں نے آگ سے بھرے ہوئے گڑھوں میں اُن لوگوں کو پھینک دیا جو اِس سے انکار کرتے تھے۔''
(ابن جریر، عبد بن حُمید)

چوتھا واقعہ طبری، ابن خلدون اور صاحبِ معجم البلدان کے حوالے سے جو بقول سید ابوالاعلیٰ مودودی سب سے مشہور واقعہ ہے، ایک بالکل ہی نئی کہانی سناتا ہے، اس کا خلاصہ خود صاحبِ تفسیر کی زبانی سنئے:

''حمیر (یمن) کا بادشاہ تُبان اسعد ابوکَرِب ایک مرتبہ یثرب گیا جہاں یہودیوں سے متاثر ہوکر اس نے دینِ یہود قبول کرلیا اور بنی قریظہ کے دو یہودی عالموں کو اپنے ساتھ یمن لے گیا۔ وہاں اس نے بڑے پیمانے پر یہودیت کی اشاعت کی۔ اس کا بیٹا ذونُو اس اس کا جانشین ہوا اور اُس نے نجران پر، جو جنوبی عرب میں عیسائیوں کا گڑھ تھا، حملہ کیا تاکہ وہاں سے عیسائیت کا خاتمہ کردے اور اس کے باشندوں کو یہودیت اختیار کرنے پر مجبور کرے۔ (ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ لوگ حضرت عیسیٰ کے اصل دین پر قائم تھے)۔ نجران پہنچ کر اس نے لوگوں کو دینِ یہود قبول کرنے کی دعوت دی مگر انہوں نے انکار کیا۔ اس پر اس نے بکثرت لوگوں کو آگ سے بھرے ہوئے گڑھوں میں پھینک کر جلوا دیا اور بہت سوں کو قتل کردیا، یہاں تک کہ مجموعی طور پر ۲۰ ہزار آدمی مارے گئے۔''

ان مختلف بیانات میں صاحبِ تفہیم القرآن کا رجحان چوتھے واقعے کی طرف ہے اور اسے ہی انھوں نے دیگر تاریخی حوالوں کی روشنی میں زیادہ قرین حقیقت بتانے کی کوشش کی ہے البتہ دوسرے قصوں کو بھی یکسر مسترد کردینا ان کے لئے ممکن نہیں ہوسکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے راویوں میں بڑے بڑے محدثین اور علمائے وقت کے نام شامل ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان ہی راویوں کی ایک روایت کو قابل اعتبار سمجھا جائے اور دوسری روایات کو نظرانداز کردیا جائے۔ ابوالاعلیٰ مودودی کا رجحان دراصل ان عیسائی مؤرخین کی تحریروں سے تشکیل پایا ہے جن کے تفصیلی تذکرے ان ہی حواشی میں موجود ہیں۔ اور جس کی بنیاد آثار قدیمہ کے بعض کتبوں اور بعض قدیم یونانی کتابوں کی دریافت کا مرہون منت ہے۔ ہمارے نزدیک تاریخ ایک مسلسل نمو پذیر علم ہے۔ نئے حقائق پرانے حقائق کو رد کردیتے ہیں اور اچانک کسی نئی دریافت سے قدیم مذہبی تاریخ کا ایک نیا باب نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے۔ *Dead Sea Scrolls* اس قبیل کی ایک دل چسپ مثال ہے۔ تاریخ کو وحی کے شارح کی حیثیت دینے سے نہ صرف یہ کہ ہم غیر ضروری تاریخی تفصیلات کی تلاش میں اپنی بہترین قوتیں ضائع کرتے ہیں بلکہ ہمارا یہ عمل مسلسل فہمِ وحی میں حارج ہوتا رہتا ہے۔ مزید ملاحظہ کیجئے، حوالہ ۱۴۲، باب ۳۔

باب ۲

تفہیمِ زوال

اَللّٰـهُمَّ أَرِنِي الأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ

قوموں کے عروج وزوال میں کلمہ یعنی نظریے کو کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ امت مامور سے امت معزول تک پہنچنے میں بنی اسرائیل پر کیا گزری ، وہ کن آلام ومصائب کا شکار ہوئے اور کس طرح دنیا کی منتخب ترین امت پر ذلت کا عذاب مسلط کر دیا گیا، اس کی بڑی دردناک تفصیل قرآن مجید کی ابتدائی سورتوں میں بیا ن کی گئی ہے۔ تاریخ انتہائی اعلی او رمرتفع سطح پر اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ یہود ونصاری کے حوالے سے ہم پر منکشف کر دی گئی ہے تاکہ ہم جو آخری امت مامور ہیں اپنے تاریخی سفر میں اس سے عبرت اور بصیرت حاصل کر سکیں۔ قرآن میں امم سابقہ اور بالخصوص اہل یہود کا تذکرہ جس تفصیل سے آیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان کی حیثیت سابقہ امت مامور کی ہے ۔ ثانیاً بنی اسرائیل کو تمام عالم پر برگزیدگی اور بزرگی کا شرف حاصل رہا ہے۔ لیکن اس مقامِ مخصوص کو اور اپنے رب کی بے پایاں نعمتوں کی ناقدری کے نتیجے میں ان کی گرفت جس طرح سختی سے کی گئی ہے اس میں یہ سبق پوشیدہ ہے کہ محبوب ترین لوگ بھی اپنے اعمال کی وجہ سے مغضوب ترین لوگوں میں شامل ہو سکتے ہیں کہ خدا کے یہاں برگزیدگی کا پیمانہ عمل ہے، نسلی رشتے اور تفاخر نہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے جب اپنے رب کے حضور اپنی ذرّیت کا سوال رکھا تو وہاں بھی یہ بات صاف کر دی گئی کہ شرف وکرم صرف ان کے لئے مخصوص رہے گا جو راہ حق پر گامزن رہیں، نافرمان لوگ، خواہ ان کا تعلق ذرّیت ابراہیمی سے کیوں نہ ہو، اللہ تعالی ان سے اپنی برأت کا اظہار کرتا ہے۔ بنی اسرائیل کے زوال وانحطاط کی داستان میں امت مسلمہ کے لئے اپنی تصویر کا دیکھ لینا اور اپنے موجودہ زوال کے اسباب تلاش کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے ۔ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ ہم قرآن کو کتابِ تاریخ وآثار کے بجائے کتابِ بصیرت وہدایت کی حیثیت سے

پڑھیں۔ اوران واقعات کا مورال سمجھنے کے لئے اپنے دل و دماغ کھلے رکھیں۔

ہمیں یہ حقیقت تسلیم کرلینی چاہئے کہ بنی اسرائیل کی طرح امت مسلمہ بھی سیادت کے منصب سے مدت ہوئی محروم کی جا چکی ہے۔ دنیا میں سیاہ وسفید کے فیصلے آج جو اقوام کر رہی ہیں، وہ یقیناً ہم نہیں ہیں۔ ہمارے یہاں زوال آہستہ آہستہ دبے پاؤں آیا ہے۔ چونکہ ہم عروج وزوال کو فتح وشکست کی سیاسی تاریخ سے ناپنے کے عادی ہوگئے ہیں اس لئے سقوط بغداد سے پہلے ہم زوال کا احساس بھی نہیں کر پائے۔ پھر سقوط بغداد کے بعد عالم اسلام میں جو نئے تہذیبی مراکز قائم ہوئے، اور عسکری فتوحات کا سلسلہ جس طرح جاری رہا، اس نے بھی ہمیں اس نظری التباس سے دوچار رکھا کہ ہم اب بھی امت مامور کے منصب پر فائز ہیں اور یہ کہ دنیا کا مستقبل ہم سے ہی وابستہ ہے حالانکہ شرع محمدی کی تصویر جس طرح رفتہ رفتہ بدل کر دین ملوکیت کی ہوگئی تھی اور جس طرح مشائخیت اورملوکیت نے مسلم معاشرے پر اپنی گرفت سخت کرلی تھی ان حالات میں یہ صاف نظر آتا تھا کہ ایک نئی یہودیت دین محمدی میں اپنا مقام بنا چکی ہے۔کلمہ یعنی وحی ربانی جس کی تجلیوں سے معاشرہ منور ہوتا اور افراد کے قلب ونظر میں جھٹکے لگتے اب اسے مشائخیت کے قیل وقال نے جامد مذہب اور مردہ رسوم کی شکل دے دی تھی۔ کہنے کو تو کتاب محفوظ تھی لیکن اس پر تاریخ وروایات اور انسانی تشریح وتعبیر کا پہرہ اتنا سخت تھا کہ عام انسان یہی سمجھنے میں عافیت محسوس کرتا تھا کہ وحی سے براہ راست اکتساب فیض کا کام اگلے کر چکے۔ آسمان کے نیچے اب کوئی ایسا مسئلہ نہ رہا جس پر غور وفکر کرنا باقی رہ گیا ہو، یہ سمجھ لیا گیا کہ اولاً وحی ربانی سے براہ راست اکتساب کی ضرورت نہیں اور اگر اس کتاب تلاوت سے کسی کو طلب ہدایت مقصود ہی ہو تو اس کے لئے لازم ہے کہ وہ متقدمین کی آنکھ سے اس کتاب کا مطالعہ کرے اور ان کے دماغ سے سوچے۔سلف کے فہم سے ذرہ برابر بھی انحراف گمرہی پر محمول کیا گیا۔ جوں جوں صدیاں گزرتی گئیں وحی کے گرد متقدمین کا حصار سخت ہوتا گیا۔علوم وفنون کے غیر ضروری مباحث اور فقہی موشگافیوں نے اس سرمایے میں اتنا اضافہ کر دیا کہ عوام تو عوام خواص کے لئے اس حصار کا عبور کرنا ناممکن ہوگیا۔ وحی کے گرد انسانی تشریح وتعبیر کی مسلسل پڑنے والی گرد نے کلمہ کو اس کی potential تسخیری قوت کے باوجود عملی طور پر اسے معطل کئے رکھا۔

ایک حدیث میں امت مسلمہ کے سلسلے میں یہ پیش گوئی کی گئی ہے کہ اس کا ارتقاء بہت کچھ اہل یہود کی طرح ہوگا۔دونوں میں اتنی مشابہت ہوگی جتنی ایک ہی شخص کی دو جوتیوں میں ہوتی ہے۔اس حدیث کی سند سے قطع نظر اس بیان سے کم از کم اتنا تو سمجھ میں آتا ہے کہ جس عہد میں یہ حدیث سامنے آئی ہے اس عہد میں اہل فکر کو یہ احساس ہونے لگا تھا کہ بدقسمتی سے امت مسلمہ اہل یہود کے راستہ پر چل نکلی ہے۔لیکن ہم جو روایتی

تفسیروں میں مغضوب علیہم سے اہل یہود مراد لینے کے عادی ہیں۔ اس سادہ اصول کو نظر انداز کر گئے کہ اللہ کا غضب ہر اس امت کا مقدر ہے جس نے راہ راست کو ترک کر دیا ہو۔

ہمارے زوال کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ قرآن مجید میں اہل یہود کے واقعہ عبرت کے باوجود ہم بدقسمتی سے اسی راستے پر چل نکلے ہیں۔ اور چونکہ اللہ کا قانون اٹل ہے ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ اس لئے ہم بھی اہل یہود کی طرح منصب سیادت سے معزول کر دیئے گئے ہیں۔ بس ہم میں اور اہل یہود میں فرق صرف اتنا ہے کہ ان کے یہاں وحی ربانی، انسانی تشریح وتعبیر اور فقہی تحلیل وتاویل میں اس طرح خلط ملط ہوگئی تھی کہ ایک کا دوسرے سے الگ کرنا مشکل تھا البتہ ہمارے یہاں وحی اپنی اصلی شکل میں اب بھی محفوظ ہے۔ انسانی تشریح وتاویل نے اس کے گرد جو حصار بنایا ہے اسے توڑنا گو کہ آسان نہیں البتہ خود اس کتاب محفوظ میں اس حصار کو توڑنے کا طریقہ موجود ہے۔ یہی وہ بنیادی فرق ہے جو امت مسلمہ کو معزولی کے باوجود حاملین وحی کی حیثیت سے برقرار رکھتا ہے۔ اور یقیناً یہ ایک ایسا اعزاز ہے جو اس وقت اس سرزمین پر کسی اور امت کو حاصل نہیں۔

بلاشبہ اہل یہود کی تاریخ میں ہمارے لئے بہت کچھ ہے۔ بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ہم اہل یہود کے تذکرے میں اپنے زوال کی داستان پڑھ رہے ہوں۔ اور ایسا فطری بھی ہے۔ البتہ حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ دونوں کے یہاں فکری انحراف کا سفر تقریباً ایک ہی خطوط پر ہوا ہے۔ کلمہ کے گرد انسانی قیل وقال کا حصار جس طرح اہل یہود نے قائم کیا بدقسمتی سے اسی عمل میں مسلمان بھی مبتلا ہو گئے۔ اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی ہو کہ ابتدائے اسلام سے ہی یہودی علماء اسلام قبول کرتے رہے ہیں۔ ان کے قبول اسلام کے محرکات خواہ کچھ بھی ہوں اس بات سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ آنے والا اپنا تہذیبی ورثہ بھی ساتھ لاتا ہے۔ بالخصوص ایک ایسے مذہب میں جو یہودی اور عیسائی روایات کی تکمیل کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتا ہو۔ اس میں یہودی اور عیسائی مآخذ سے استفادے کا رجحان عین فطری ہے۔ اس لئے اسلامی نظریے کی تحلیل میں اہل کتاب کے علوم اور سابقہ ماخذ سے اکتساب فیض کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

اسلامی نظریے پر یہودی اثرات تین سطحوں پر مرتب ہو رہے تھے۔ اولاً یہودی علماء کی ایک قسم تو ان صادقین پر مشتمل تھی جس کی نمائندگی عبد اللہ بن سلام جیسے برگزیدہ صحابی کرتے تھے۔ اور جس کا اظہار ام المؤمنین حضرت صفیہؓ کی ان شہادات سے ہوتا تھا جو ایک یہودی عالم کی بیٹی کی حیثیت سے نئے دین کے بارے میں پیش کر رہی تھیں۔ اس قبیل کے علماء کا وظیفہ یکسر مثبت تھا کہ وہ سابقہ صحف سماوی کی روشنی میں نئے

رسالت کی تصدیق کر رہے تھے۔ یہودی علماء کی ایک دوسری نسل ان لوگوں پر مشتمل تھی جن کے نمائندہ ناموں میں کعب بن احبار (متوفی ۶۵۲) اور وہب بن منبّہ (متوفی ۷۲۸) جیسے لوگوں کے نام آتے ہے۔ اسلام تو یہ بھی لے آئے تھے اور مسلم معاشرے میں ان کی خدمات بھی مستحکم تھیں لیکن نئی وحی کو سمجھنے میں ان کی سابقہ معلومات برابر مداخلت کرتی رہتی تھیں۔ کعب بن احبار ایک یمنی یہودی تھے جو حضرت عمرؓ کے عہد میں داخل اسلام ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ بیت المقدس کے سفر میں آپ نے حضرت عمرؓ کی رہنمائی بھی کی تھی۔ ان کی اس مسلمہ حیثیت کے باوجود فکر اسلامی کی تشریح وتعبیر کے سلسلے میں ان کی مساعی غیر متنازعہ نہیں تھیں۔ خود عہد صحابہ میں یہودی مآخذات کی روشنی میں اسلامی نظریے کی تفہیم کے سلسلے میں آپ کی فہم پر انگلی اٹھ چکی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوذرؓ نے بعض معاملات میں کعب کی تنبیہ کے لئے کوڑے بھی لگوائے۔ لیکن مسلم تاریخ اور حدیث کی کتابوں میں کعب ایک معتبر راوی کی حیثیت سے معروف رہے ہیں۔ اسی طرح وھب بن منبہ بھی ایک نومسلم یمنی یہودی تھے۔ اپنے عہد میں وہ یہودی اور عیسائی مآخذ پر سندِ فضیلت کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان سے کتاب الاسرائیلیات بھی منسوب ہے جسے اہل کتاب سے متعلق علوم پر ایک مستند تصنیف قرار دیا جاتا ہے۔ اس کتاب اور اس کے مصنف کا اسرائیلیات کے عام کرنے اور اسے اسلام کی تفہیم میں معاون لٹریچر کی حیثیت سے منوانے میں کلیدی رول رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں بھی یمن کے گورنر کے حکم پر کوڑے لگوائے گئے تھے۔ یہودی علماء کی تیسری نسل ان لوگوں پر مشتمل تھی جنھوں نے اس لئے اسلام قبول کرلیا تھا کہ اس کے بغیر حکومت کے اعلیٰ عہدوں تک پہنچنا ممکن نہ تھا۔ عہد عباسی میں جب غیر عربوں کے لئے اہم عہدوں کا حصول ممکن ہوگیا تھا۔ یہودی علماء اور دانشوروں میں بہت سے لوگ ایسے بھی تھے جو نئے مذہب میں داخلے کے راستے سماجی اور سیاسی طور مراعات کے حصول میں کچھ حرج نہ سمجھتے تھے۔ یہودی علمی اور معاشی طور پر اس لائق تھے کہ وہ سیاسی تبدیلیوں سے فائدہ اٹھاسکیں۔ اس قبیل کے لوگوں میں سب سے اہم نام یعقوب بن کلیث البغدادی (۹۹۱-۹۳۰) کا ہے جس نے فاطمین کے مصر میں پالیسی ساز عہدہ حاصل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسماعیلی مذہب کے خد وخال طے کرنے میں اس کا کلیدی رول ہے۔ اسے اپنے عہد میں اسماعیلی فقہ پر سند کی حیثیت حاصل تھی۔

یہ بات بھی محل نظر رہے کہ ابتدائی عہد میں اسرائیلیات کے سلسلے میں مسلم علماء کا رویہ کسی قدر اثبات لئے ہوئے تھا۔ انبیاء کے قصے، کائنات کی تاریخ، تخلیق آدم کا واقعہ، فرشتوں کے بیان، اور اس قسم کے دوسرے موضوعات پر جو تفصیلات قرآن میں نہیں ملتی تھیں وہ بآسانی سابقہ کتب سماوی اور ان کی تشریحات میں مہیّا تھیں۔ ابتداء میں ان مآخذ کے سلسلے میں مسلمان علماء نے خاصی وسیع القلبی کا رویہ اختیار کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی اور

عیسائی مآخذ سے بہت سی تفصیلات ہماری تشریح وتعبیر کی کتابوں میں در آئیں۔ اس طریقے نے خاص طور پر قرآن مجید کی تشریح وتعبیر کو متاثر کیا۔ آگے چل کر ان علوم کے سلسلے میں ایک تنقیدی رویہ پیدا ہوا لیکن ابتدائی چند صدیوں میں معلومات اور تفسیر قرآنی کا جو انداز اور اس سے احکام برآمد کرنے کا جو طریقہ رائج ہو گیا تھا اس کی تلافی ممکن نہ ہو سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وحی کے گرد جس طرح اہل یہود نے تلمود کا حصار کھینچا تھا تقریباً اسی طرح ہم مسلمانوں نے بھی اسے تاریخ اور فقہ کا قیدی بنا دیا۔

تورات جو اہل یہود کی بنیادی کتاب ہے اور جس کے منزّل من اللہ ہونے پر خود قرآن گواہ ہے اگر اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ محفوظ ہوتا تو اہل یہود کا منصب سیادت بھی محفوظ رہتا۔ لیکن خدا کا یہ میثاق اہل یہود پر اتنا گراں گزرا کہ وہ اسے کتاب ہدایت تو کیا بناتے خود اس کے قابل عمل ہونے کے سلسلے میں شبہات کا شکار ہو گئے۔ خمسہ موسوی (Torah Shebikhtab) میں خدائی احکام یہود کو اتنے سخت اور منجمد معلوم ہوئے کہ انہوں نے اس میں لچک پیدا کرنے کے لئے زبانی توراۃ (Torah Shebalpeh) کا عقیدہ گڑھ لیا۔ ایک تورات سے دو تورات بنادی گئی۔ ایک تو کتاب ہدایت تھی جسے اللہ نے نازل کیا تھا اور دوسری کتاب الامانی جو اہل یہود کی خواہشات کی پیداوار تھی۔ کہا یہ گیا کہ موسیٰ کو تورات کی شکل میں تحریری حکم نامے تو ملے ہی تھے اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے چالیس دنوں تک زبانی بھی کچھ احکام دیئے تھے جو بعد کے نبیوں اور علماء ومشائخ کی زبانی ہم تک پہنچے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس لئے تحریری تورات کو زبانی تورات کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ بعض اوقات زبانی تورات کو اللہ کی خاص نعمت بتادیا گیا جس کی روشنی میں تحریری تورات کے سخت گیر اصولوں میں لچک پیدا کرنا ممکن ہو سکا۔ حالانکہ تورات جو الواح کی شکل میں تحریری طور پر موسیٰ کو عطا کی گئی تھی اور انہدام معبد کے بعد خمسہ موسوی کے مصنفوں نے اسے محفوظ کرنے کی کوشش کی تھی، ایک اور تحریری دستاویزی حقیقت تھی جبکہ زبانی تورات صدیوں کے زبانی اقوال، بزرگوں اور مشائخ سے سنی سنائی باتوں پر مشتمل تھے جس میں عام ربائیوں اور بزرگوں کے اقوال وافکار بھی شامل ہو گئے تھے۔ لیکن اس تاریخی حقیقت کے باوجود تحریری اور زبانی تورات کو وحی کے دو ماخذ کی حیثیت سے قبول کرلیا گیا۔ تورات خصوصیت کے ساتھ خمسہ موسوی کو قرار دیا گیا اور مشناۃ اور گمارا کو زبانی تورات کی دستاویزی حیثیت دے دی گئی[1] اس طریقۂ کار کا نتیجہ یہ ہوا کہ خمسہ موسوی انسانی فہم اور تاریخی بیان کے تابع ہو کر رہ گئی۔ طُور پر موسیٰ کو جو اَلواح عطا کی گئی تھیں ان کی تعداد محدود تھی لیکن اس کی تفہیم کے لئے زبانی تورات کا جو عقیدہ قبول کر لیا گیا وہ صدیوں کے انسانی ورثۂ علم پر محیط ہو گیا۔ آج یہودی فکر میں تلمود کے بغیر خمسہ موسوی کی تفہیم کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔ خمسہ موسوی کے گرد تلمود کا یہ

حصار اتنا سخت ہے کہ تحریری تورات زبانی تورات کے تابع ہوگئی ہے۔

اب ذرا امت مسلمہ کی خبر لیجئے جس کے یہاں آج بھی آخری وحی پوری آب و تاب کے ساتھ محفوظ ہے۔ لیکن یہاں بھی وحی کے گرد مشناتی ادب کا وہی حصار ہے۔ صدیوں میں اسلامی فکر نے جو شکل اختیار کی اسے اسلاف کے مستند طریقۂ فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے جس سے الگ کسی فہم کو اعتبار نہیں[۲]، ہمارے یہاں بھی وحی کی دو قسموں کا عقیدہ در آیا ہے۔ ایک کو وحی متلو اور دوسرے کو وحی غیر متلو قرار دیا گیا۔ کہا گیا کہ وحی متلو قرآن کی شکل میں محفوظ ہے اور وحی غیر متلو وہ احکام و فرامین ہیں جو اللہ تعالیٰ نے قرآن کے علاوہ بھی محمد رسول اللہ کو بتائے تھے اور جس کے مستند مجموعے تیسری صدی ہجری میں محدثین کے ہاتھوں مرتب ہوئے اور جنہیں عرف عام میں صحاح ستہ یا کتب تسعہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ جمہور مسلمانوں میں اس عقیدے نے اپنی جگہ بنالی کہ وحی کا مکمل بیان صرف قرآن مجید میں نہیں ہے بلکہ اس سے باہر بھی بہت کچھ موجود ہے۔ صوفیاء نے اس سلسلے کو مزید طول دیتے ہوئے براہ راست رسول اللہ سے احادیث روایت کرنی شروع کردی[۳] گو کہ صوفی احادیث کو امت میں سند کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکی۔ البتہ احادیث کے انسانی مجموعے کے سلسلے میں یہ عقیدہ پختہ ہوتا گیا کہ ان میں بعض کتابیں اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور ان میں وحی غیر متلو کو محفوظ کرلیا گیا ہے، جس کے بغیر قرآن کی تفہیم ممکن نہیں۔ گویا یہاں بھی زبانی اور تحریری تورات کے تصورات نے اپنی جگہ بنالی اور عملی طور پر ہوا یہی کہ تحریری وحی زبانی وحی کے تابع ہوکر رہ گئی، اس بارے میں مزید تفصیلات حدیث کے باب میں آئیں گی۔

علمائے یہود نے وحی کے گرد باطنیت کے نام سے ایک اور حصار بنا ڈالا۔ تصوف کے زیر اثر وحی الٰہی کے باطنی اور حقیقی معنی کی بحث چھڑ گئی۔ یہودی صوفیاء اس نتیجے پر پہنچے کہ تورات کی روح دراصل اس کے باطنی معنوں میں مضمر ہے۔ انسان راست خود مشاہدۂ حق کی منزل پر پہونچ سکتا ہے، شرط یہ ہے کہ وہ تورات کے ان باطنی معانی سے آگاہ ہوجائے۔ تورات جو بنی اسرائیل کے لئے کتابِ ہدایت تھی اپنے باطنی معنی کی وجہ سے صرف خواص کے لئے مخصوص ہوگئی۔ ''مشناۃ'' میں باضابطہ اس بات کی صراحت کردی گئی کہ کتاب پیدائش کے باطنی معنی کی تعلیم ایک وقت میں ایک سے زیادہ آدمیوں کو نہ دی جائے، اس کی سخت ممانعت ہے یہ بھی کہا گیا کہ کتاب ''حزقیل'' کے پہلے باب کی تعلیم تو ایک آدمی کو بھی نہیں دینی چاہئے الّا یہ کہ اس نے مقام ولایت حاصل کرلیا ہو[۴]۔ ''زہار'' جسے یہودی تصوف کی معتبر ترین کتاب سمجھا جاتا ہے، ذاتی مکاشفات کے سہارے تورات کی تشریح و تعبیر کے لئے معروف ہے۔

ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ مسلمانوں میں بھی قرآن کے باطنی معانی کا تصور اتنا ہی مقبول خیال ہے جتنا کہ یہودیت میں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ قرآن کے باطنی معانی کا تصور ہمارے علمی ورثے میں بالکل اجنبی خیال نہیں ہے کہ تصوف کے شیخ الشیوخ علامہ ابن عربی اپنے تمام تر انحراف اور گمرہی کے باوجود ہمارے تہذیبی اور علمی ورثے میں آج بھی سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔''فصوص الحکم'' اور''فتوحات مکّیہ'' سلوک و احسان کی بنیادی کتابیں سمجھی جاتی ہیں۔ انہی ابن عربی کا کہنا ہے کہ قرآن میں حروف و اعداد کے اندر پراسرار معانی پوشیدہ ہیں، جن تک رسائی صرف اہل باطن کو ہوسکتی ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اہل باطن دین کے علم کو خدا اور رسولؐ سے براہ راست لیتے ہیں۔ بقول ان کے''جس معدن سے نبی لیتے تھے اسی مقام سے انسان کامل، ولی یا اصحاب باطن بھی لیتے ہیں''۔[۵] چونکہ مسلمانوں نے اصولی طور پر یہ عقیدہ تسلیم کرلیا ہے کہ رسولؐ اللہ کو وحی کے علاوہ وحی خفی یا الہام بھی ہوتا تھا اور چونکہ الہام ایک ایسی کیفیت ہے جس کے دعویدار صوفیاء بھی ہیں اس لئے قرآن مجید میں باطنی مفہوم متعین کرنے کے لئے الہام کی یہ سند کارگر ثابت ہوئی۔ اسی نظریے نے شریعت اور طریقت کے تصورات کو جنم دیا۔ اس قسم کی حدیثیں سامنے لائی گئیں کہ بقول ابوہریرہؓ''رسول ﷺ نے مجھے دو برتن عطا فرمائے، ایک کو میں نے کھول کر عام کردیا ہے اگر دوسرے کو بھی کھول دوں تو ڈر ہے کہ میری شہ رگ نہ کاٹ دی جائے۔''[۶] یہ علم جسے ابوہریرہؓ نے عام لوگوں پر منکشف نہیں کیا وہی طریقت اور باطنی علم ہے۔ جس تک رسائی ہر خاص وعام کے لئے ممکن نہیں۔

قرآن ہو یا تورات باطنی معانی کی تلاش کا کام دراصل اس کی تنسیخ وتحریف کا عمل ہے۔ یہ دراصل اپنی خواہشات کو آیات الٰہی پر مسلط کردینے کے مترادف ہے۔ ہمارے خیال میں قرآن کی اس طرز کی صوفی تعبیریں بڑی حد تک یہودی تصوف کی دین ہیں۔ او راس طرز تعبیر پر''زہاری تصوف'' کی چھاپ نمایاں ہے۔ انہی پوشیدہ معانی کی تلاش میں اہل یہود کی طرح ہمارے علماء بھی حروف اور اعداد کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ اہل یہود کی طرح ہمارے یہاں بھی یہ خیال پیدا ہوا کہ وحی کے اصل معانی یا اس کی سریت الفاظ کو ایک خاص طریقے سے ترتیب دینے اور اس کے اعداد متعین کرنے میں ہے۔ قرآنی نقوش میں علم اعداد کی سریت بڑی حد تک یہودی ماخذ سے مستعار ہے۔[۷] مسلمانوں میں باطنی علوم کے علمبرداروں کو خواہ کتنی ہی محدود کامیابی کیوں نہ ملی ہو، واقعہ یہ ہے کہ اصحاب کشف اور اہل سلوک کو مروّجہ مسلم فکر سے یکسر الگ نہیں کیا جاسکتا۔

وحی کی تفہیم میں یہودی مآخذ سے استفادہ اور یہودی طریقۂ تفہیم کی مداخلت نے مزید پیچیدگیوں کو جنم دیا۔ مسلمانوں کا رویہ بھی کتاب الٰہی کی طرف کچھ اسی انداز کا ہوگیا جس کی روایت اہل یہود کے یہاں موجود

تھی۔ مثال کے طور پر یہودیوں کی طرح ہمارے یہاں بھی یہ عقیدہ در آیا کہ تورات کی طرح قرآن مجید کا اصل نسخہ آسمانوں میں محفوظ ہے۔ سورہ بروج میں قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونے کا جو تذکرہ آیا ہے اس سے یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ لوح محفوظ آسمانوں میں کہیں واقع ہے۔ حالانکہ کسی ایسی تاویل کی نہ تو اس آیت میں گنجائش تھی اور نہ ہی رسول اللہ ﷺ نے اس طرح کی کوئی بات ارشاد فرمائی تھی۔ لوحِ محفوظ کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ یہ کتاب ایک ایسے عہد میں نازل ہو رہی تھی جب تحریر نویسی ایک معروف فن کی حیثیت سے جانی جاتی تھی اور وقت کا رسولؐ اسے خود تحریری شکل میں مرتب کر رہا تھا۔ صحابہ کرامؓ کو یہ بات بتائی جا رہی تھی کہ قرآنِ مجید کو دیکھ کر پڑھنا اور تحریری دستاویز سے اس کی تعلیم و تعلّم کا کام زبانی کے مقابلے میں زیادہ مناسب ہے۔ وحی کے نسخے تحریری شکلوں میں لوگوں کے درمیان گردش میں تھے۔ اس کے علاوہ آپؐ کا اس بارے میں احتیاط کا یہ عالم تھا کہ اسے خود یاد کرنے اور صحابہ کرام کو یاد کرانے کے باوجود اس کے تحریری حفظ اور املاء کا خاص اہتمام فرما رہے تھے۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ آپؐ کے وصال سے پہلے قرآن مجید دفتین میں مرتب ہو چکا تھا۔ وحی کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا جب اس کے تعلیم و تعلّم، حفظ و قرأت اور تحریر و املاء کے ذریعے اس کی حفاظت کا انسانی سطح پر اتنا منظّم اور محتاط انتظام کر دیا گیا ہو۔ یہی وہ لوح محفوظ تھا جس کو مداخلت شیطانی اور ترمیم و تنسیخ کے عمل سے محفوظ کر دینے کا خود اللہ تعالیٰ کا وعدہ تھا اور جس کی تصدیق پر آج بھی چودہ صدیوں کی انسانی تاریخ گواہ ہے۔ اس سیدھی سادی بات اور امر واقعہ کو یہودی معلومات کی مداخلت نے ایک معمہ بنا ڈالا۔ کسی نے کہا لوحِ محفوظ آسمانوں میں ہے جہاں تک شیطان کی رسائی نہیں۔ تو کسی نے اسے اسرافیل کی پیشانی پر ثبت بتایا۔ کسی نے کہا کہ اس سے مراد اُمّ الکتاب ہے جس میں قرآن اور تمام کتب سماوی محفوظ ہیں۔ بعض کمزور روایتوں کو احادیث کا درجہ دے کر یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ لوحِ محفوظ دراصل ایک ایسا خزینہ علم ہے جس میں مستقبل کا سارا علم بند ہے، خود اللہ سبحانہ تعالیٰ اس میں ہر دن ۳۶۰ مرتبہ دیکھتا ہے۔ اسی میں لکھا ہے کہ آج کون گرا ہوا اٹھے گا اور کون اٹھا ہوا گرے گا، کون فقیر امیر ہو جائے گا اور کون امیر فقیر، کسے مرنا ہے اور کسے جینا ہے۔ کسی نے کہا کہ لوحِ محفوظ میں سب سے پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے لکھی وہ یہ بات تھی کہ میں اللہ ہوں میرے علاوہ کوئی اللہ نہیں۔ محمدؐ میرے رسول ہیں، جس نے ہماری قضا کے آگے سر جھکا دیا اور میری طرف سے بھیجی گئی بلاؤں پر صبر کیا، میری نعمت کا شکر گزار ہوا تو اسے ہم نے صدیقین میں لکھ لیا اور جس نے ایسا نہ کیا تو وہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے میرے علاوہ کسی اور کو الٰہ بنالیا۔ کسی نے کہا کہ اس لوح کی لمبائی آسمان و زمین کی مسافت کے برابر ہے اور اس کی چوڑائی مشرق و مغرب پر محیط ہے۔ کسی نے یہ روایت کی کہ لوحِ محفوظ درّہ بیضاء سے بنایا گیا

ہے اور اس کے صفحات لال یاقوت سے بنائے گئے ہیں اور اس کی کتابت و طباعت میں نور ہی نور استعمال ہوا ہے۔ گویا جتنے منہ اتنی باتیں۔ یہ تمام روایتیں ضعیف الاصل اور انسانی ذہن کی اختراع ہیں۔ صاحب جلالین کا خیال ہے کہ ان تمام مباحث کی کوئی سند نہیں لیکن یہ بھی امرِ واقعہ ہے کہ طبری، قرطبی اور ابن کثیر جیسی معتبر اور ثقہ تفسیروں میں اس قسم کی تشریحات کی بھرمار ہے۔ دقتین والی کتاب کے تذکرے کو جسے دراصل امت مسلمہ کے Mission Statement کی حیثیت حاصل ہے، آپ نے دیکھا کس طرح زمین سے اٹھا کر آسمانوں میں محفوظ کر دیا گیا اور امت مسلمہ بھی اہل یہود کی طرح اپنے صحیفہ کے سلسلے میں ان ہی اوہام کا شکار ہوگئی کہ ہمارے پاس جو کچھ ہے وہ تو بس ایک پرتو ہے، اس قرآن مجید کا جس کا اصل عرش کے دائیں طرف لوحِ محفوظ میں ہے[۸]۔

لوحِ محفوظ کی یہ تشریح تو ہم نے محض از راہ مثال پیش کی۔ دراصل ہم جو بات بتانا چاہ رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اہل یہود کے علمی ماخذ کے زیر اثر ہمارے یہاں یہ رویہ پیدا ہوا ہے کہ وہ تمام کام جو امت مامور کی حیثیت سے ہمیں بہ نفس نفیس اسی دنیا میں انجام دینا ہے اور جس کے لئے ہم مذہبی طور پر سزاوار ہیں۔ ان تمام کاموں کو بھی ہم نے دوسری دنیا کے لئے مؤخر کر دیا ہے یا کم از کم یہ آس لگائے بیٹھے ہیں کہ کسی مردِ غیب کے ظہور سے خود ہی تمام مسائل حل ہو جائیں گے۔ مسیحا کی آمد کے سلسلے میں ہم پہلے باب میں یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح یہودی اور عیسائی خیالات کے زیر اثر مسلمانوں میں مہدیٔ آخر الزماں، مسیح موعود یا مجدد کا عقیدہ در آیا ہے۔ ایک ایسی امت کے لئے جو ختم نبوت پر یقین رکھتی ہو، یہ عقائد سم قاتل ہیں۔ لیکن ہم جو بے عملی کے شکار اچھے وقتوں کے انتظار میں مردِ از غیب کی راہ تک رہے ہیں صرف خواہشات اور وظائف کے زور سے نبی آخر کو مقامِ محمود پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔ اپنی سہولت کے لئے ہم نے مقامِ محمود کو بھی آخرت میں منتقل کر دیا ہے، جہاں اس منصب مخصوص سے عقیدہ شفاعت وابستہ ہے، حالانکہ مقامِ محمود کے لئے کی جانے والی دعا کا اس کے علاوہ اور کچھ مقصود نہیں کہ محمدؐ کا مشن پورا ہو، دین غالب ہو اور پوری دنیا پر محمدی نظام عدل کا پرچم لہرانے لگے۔ اس کے برعکس یہ سمجھنا کہ یہ کوئی منصب مخصوص ہے جس پر آخرت میں رسولؐ کو فائز کیا جانا ہے اور جس کے لئے اللہ کا وعدہ بھی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس وعدے کو پورا نہ کرے۔ پھر اس بارے میں کسی تشویش میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہی نہیں۔ اس دعا میں ہمارا کوئی رول تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب اسے ہماری کوششوں سے اس سرزمین پر انجام پانا ہو۔

آخری امت کی حیثیت سے قرآنی وحی ہمارے لئے قیمتی سرمائے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن افسوس کہ ہمارے غلو نے ہمارے اور وحی کے درمیان تقدس کا ایک ایسا حجاب حائل کر دیا جس نے اس کتاب ہدایت کو

کتاب امانی میں تبدیل کر دیا۔ ایک بات تو یہ کہی گئی کہ قرآن کا ہر لفظ باعث برکت ہے، اس کا پڑھنا، سننا، دیکھنا خواہ اس کے معانی و مفاہیم سے واقفیت ہو یا نہ ہو اپنی جگہ باعث خیر و برکت ہے۔ بعض آیتوں اور سورتوں کے سلسلے میں مخصوص خاصیتیں بتائی گئیں اور ان کے بارہا پڑھے جانے کو بلاؤں سے نجات اور آخرت میں کامیابی کا ضامن قرار دیا گیا۔ یہ کم و بیش وہی عمل تھا جو اہل یہود اپنی مقدس کتاب کے سلسلے میں انجام دے چکے تھے۔ ان کے ربائیوں نے یہ کہہ رکھا تھا کہ جس شخص کے کان میں تورات کے الفاظ ایک بار بھی پڑ گئے ہوں اس پر دوزخ کی آگ حرام ہے، حتیٰ کہ کسی یہودی نے اگر یہودی ربائیوں اور بزرگوں کا نام بھی احترام و محبت سے لیا ہو تو یہ بات خود جنتی ہونے کے لئے کافی ہے۔ پھر یہ عقیدہ بھی وضع کیا گیا کہ قیامت کے دن حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شفاعت کسی مختون اسرائیلی کو جہنم میں جانے نہ دے گی۔[۹] اس طرح کی باتوں سے وحی سے اکتساب فیض کا عمل برکتوں کے حصول تک محدود ہو گیا۔ ساری توجہ متن کی ظاہری شکل و صورت، اس کی قرأت و کتابت پر مرکوز رہی۔ یہودیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی وحی کی آیات کو خوبصورت طغرے اور مرصع کتابت میں لکھنے کا رواج پیدا ہوا۔ ایک طرف تو وحی کو حصول برکت کا ذریعہ بنا کر اس کے اصل مطالب سے دوری اختیار کی گئی اور دوسری طرف یہ بتانے کی کوشش کی گئی کہ وحی سے اکتساب ہر خاص و عام کے بس کا کام نہیں۔ یہودیوں نے تورات کو تلمودی علوم کا تابع کر رکھا تھا، ان کے یہاں یہ بات مسلّم تھی کہ یہودی علماء و مفسرین سے الگ ہٹ کر نہ تو تورات کی کوئی تفہیم مستند ہو سکتی ہے اور نہ ہی یہ کسی شخص کے بس کی بات ہے کہ وہ براہ راست تلمودی سلسلۂ علم سے مستغنی ہو کر، تورات سے اکتساب کر سکے۔ کچھ اسی قسم کی صورت حال قرآنی وحی کے سلسلے میں مسلمانوں کے یہاں پیدا ہو گئی۔ ائمہ اربعہ کی تقلید کو عقیدے کا سا اعتبار حاصل ہو گیا۔ رہا قرآن سے براہِ راست اکتساب کا معاملہ تو اس بارے میں ایک عمومی رویہ یہ پیدا ہوا کہ راست اکتساب کا کام صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے اور مجتہد وہ ہے جو بقول علامہ بغوی ''پانچ قسم کے علوم کا جامع ہو: کتاب اللہ کا علم، سنت رسول کا علم، علمائے سلف کے اقوال، علم اللغۃ پر عبور اور قیاس کا علم۔ اس کے علاوہ اسے ناسخ و منسوخ، مجمل و مفصل، خاص و عام، محکم و متشابہ، کراہۃً اور تحریم، مستحب اور وجوب سے پوری واقفیت بھی ہو۔ فن حدیث میں ضعیف، مسند اور مرسل کے بارے میں باخبر ہو، قرآن و حدیث کے بظاہر اختلاف میں تطبیق کا فن جانتا ہو، احکام کے سلسلے میں صحابہ و تابعین کے اقوال اور جمہور فقہائے امت کے فتاوی سے آگاہ ہو۔ اگر کسی کے اندر کم از کم اتنی خصوصیات جمع ہو جائیں جب ہی اسے اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ وحی سے راست اکتساب کے لئے رجوع کرے۔'' ظاہر ہے کہ اتنی بہت سی خصوصیات اور اتنے بہت سے علوم کا جامع ہونا ایسی شرط ہے جو عام پڑھے لکھے مسلمان کو کتاب ہدایت

سے براہِ راست اکتساب کے لئے عالائق (un-qualified) قرار دیتی ہے[۱۰] ایسے لوگوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی راہ نہیں رہ جاتی کہ وہ کتاب ہدایت کو اپنے غور وفکر کا محور بنانے کے بجائے اسے کتاب فضائل یا کتاب الأمانی کی طرح برتنے پر اکتفا کریں اور بس۔

اہل یہود کے یہاں اب یہ ایک مسلّمہ امر ہے کہ دین کی تشریحات تلمودی ادب میں موجود ہیں۔ انھوں نے تورات کے معانی کو وسعت دے کر تشریحی، تعبیری اور فقہی ادب کو زبانی تورات میں شامل کرلیا ہے۔ اب ان کے یہاں خمسہ موسوی کی حیثیت تقدس اور تبرک کے حوالے سے ہے، ورنہ اصل کتاب ہدایت تو تلمود ہے۔ ہمارے یہاں بھی بدقسمتی سے قرآن کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب امانی میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ مسلمانوں میں آیات قرآنی کے انتخابات کے ایسے مجموعے خاصے مقبول ہیں جن میں مختلف سورتوں کی ترتیل پر کثرت ثواب کی بشارت سنائی گئی ہے۔ انہی مجموعوں میں ایسی روایتوں کی بھی کثرت ہے جس میں معمولی معمولی نیکی پر جنت میں ہزاروں ہزار محلوں کی بشارت موجود ہے۔ محدثین نے فضائل کے سلسلے میں احادیث قبول کرنے میں بڑی سہل پسندی سے کام لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ قرآنی وحی کے مقابلے میں خودساختہ اوراد و وظائف کے ذریعہ جنت تک پہنچنا آسان ہوگیا ہے۔ بعض روایتوں نے قرآن کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب حفاظت میں تبدیل کر دیا ہے۔ بخاری کی ایک روایت ہے کہ جو شخص سوتے وقت آیت الکرسی پڑھے تو اس پر خدا کی جانب سے ایک محافظ مقرر کر دیا جاتا ہے اور اس طرح اس کا مال چوری سے محفوظ رہتا ہے[۱۱] حد تو یہ ہے کہ بعض وضعی حدیثوں کے مطابق "**من ولد له مولود فسماه محمدا كان هو والوالد في الجنة**" کسی نے کہا کہ "**من قال لا اله إلا الله اعطى في الجنة سبعين الف مدينة، في كل مدينة سبعون الف قصر، في كل قصر سبعون الف حورا**" کسی نے کہا کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۂ کہف پڑھے گا وہ دجال کے فتنے سے محفوظ رہے گا[۱۲] یہ اور اس قسم کی روایات نے وحی کے گرد فضائل کا ایک ایسا حصار کھینچ دیا جس کا عبور کرنا عام انسان کے لئے مشکل ہوگیا۔ بعض حضرات نے قرآنی سورتوں کے خواص دریافت کئے اور ان کی بنیاد پر نقوش قرآنی کا سفلی طریقہ رائج کر دیا۔ کسی نے کہا کہ اگر ویران باغ میں سورۂ مریم کا نقش باندھ دیا جائے تو اس کی بہار لوٹ آئے گی[۱۳] اس طرح کے غیر اسلامی بلکہ کافرانہ عملیات اور سفلی طریقوں نے وحی قرآنی کو اعمال قرآنی میں محدود کر دیا اور اس طرح امتِ مامور کے ہاتھوں سے لوحِ محفوظ والی کتابِ ہدایت دیکھتے دیکھتے نکل گئی۔ دفتین کی یہ کتاب تو اس کے پاس اب بھی محفوظ ہے، لیکن عوام کے لئے اس کا استعمال فضائل قرآنی اور اعمال قرآنی کی حیثیت سے ہے، کتاب ہدایت کی حیثیت سے نہیں، کہ کتاب ہدایت کی اجارہ داری یا اس کی تشریح وتعبیر کا حق جن

لوگوں کے لئے مخصوص سمجھا گیا ہے، وہ اب اس دنیا میں نہیں پائے جاتے۔ فہم قرآنی اور تعبیر وتشریح کا تمام کام، یہ سمجھا جاتا ہے کہ متقدمین کے ہاتھوں انجام پاچکا ہے: ان الاوائل لم یترکوا لاواخر شیئاً. جمہور مسلمانوں کا کام ائمہ اربعہ کی تقلید اور غیر مقلدین کے یہاں صحاح ستہ کے مصنّفین پر غیر معمولی اعتماد۔ یہی سب کچھ وہ مذہبی سرمایہ ہے جو متقدمین کے حوالے سے ہمیں حاصل ہے، وحی تک براہِ راست رسائی اس طریقۂ تعلیم نے عملاً ناممکن بنادیا ہے۔[۱۴]

اہل یہود کی شریعت تلمود جسے تخصیص کے ساتھ حلاقہ کہنا چاہئے، کی طرح ہمارے یہاں بھی یہ خیال عام ہے کہ مجتہد نے قرآنی وحی سے تمام ممکنہ مسائل کا استنباط اور استخراج کرلیا ہے، اس لئے عام لوگوں کے لئے فقہ کی مدون کتابوں میں رہنمائی کے لئے کافی سامان دستیاب ہے۔ اس عمل نے کتاب کو اگر منسوخ نہیں کیا تو کم از کم اس سے بڑی حد تک لوگوں کو بے نیاز کردیا۔ مجتہد کے لئے سخت شرائط اور کتاب سے راست رجوع کے لئے جس طرح جامع العلوم ہونا شرط قرار دیا گیا۔ اس نے بڑی حد تک وہی صورت حال پیدا کردی جس کی کوشش علمائے یہود وحی موسوی کے سلسلے میں عملاً کرچکے تھے۔ ان کے کہنا تھا کہ ''تلمود کے بغیر ہم بائبل کے اقتباسات نہیں سمجھ سکتے'' انھوں نے یہ عقیدہ گھڑلیا تھا کہ ''بائبل کی تشریح کا حق خدا نے متقدمین یا بزرگوں کو دے رکھا ہے اور یہ کہ روایات کی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی کہ خود مصحف وحی کی''۔[۱۵] دوسری طرف متقدمین نے بھی اپنے طور پر یہ اصول وضع کرلیا کہ جو شخص تلمود کے مطالعے سے اعراض کرے اسے مصحف کا فہم حاصل نہیں ہوسکتا۔ Pirke Avot، جسے مشناۃ میں تقریباً دوسو پچاس عیسوی میں داخل کیا گیا، میں باضابطہ اس بات کی صراحت موجود ہے کہ تورات کے گرد اس کی حفاظت کی خاطر ایک حصار بنایا جائے۔ اسباقِ بزرگاں (Chapters of the Fathers) اس طرح شروع ہوتا ہے: ''موسیٰ کو سینائی پر تورات دی گئی جس نے اسے حضرت یوشع کو، یوشع نے بزرگوں کو، بزرگوں نے انبیاء (کاہنوں) کو اور پھر کاہنوں نے اسے عظیم اسمبلی کے سپوتوں کے حوالے کردیا۔ انھوں نے تین باتوں کی تاکید کی، فیصلے میں انصاف کرو، شاگردوں کی نسل تیار کرو اور تورات کے گرد ایک حصار بناڈالو''۔[۱۶]

تلمودی ادب دراصل تورات کے گرد بنایا جانے والا یہی وہ مضبوط حصار ہے جس کے بغیر اب تورات کی کسی بھی تفہیم کو اعتبار حاصل نہیں۔ دیکھا جائے تو یہ تقریباً وہی عمل ہے جو ہمارے یہاں فقہائے عظام اور مجتہدین کے ہاتھوں قرآنی وحی کے ساتھ ہوا ہے، جس طرح تلمودی ادب کے بغیر تورات کا کوئی فہم مستند نہیں ہوسکتا، اسی طرح متقدمین اور سلف کے طریقۂ تعبیر سے الگ فہم قرآنی کے کسی اور طریقے کو اعتبار حاصل نہیں۔

گزشتہ مباحث میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ وحی سے براہ راست اکتساب فیض کے لئے علمائے متقدمین نے کتنی سخت شرائط عائد کی ہیں اور اسے صرف مجتہد کا حق قرار دیا ہے، جس کے لئے کتاب وسنت کے علم کے علاوہ ناسخ ومنسوخ کا علم اور اجماع سابقہ سے واقفیت بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ منسوخ آیتوں کا علم کس طرح حاصل کیا جائے تو اس بارے میں غزالی نے ان قدیم کتب کی طرف اشارہ کیا ہے جن میں ان مسائل پر تفصیلی بحث موجود ہے۔ اسی طرح مجتہد کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد سے پہلے یہ ضرور دیکھے کہ اس کا یہ عمل اجماع سابقہ کے خلاف تو نہیں۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں سے اس کے خیال کی حمایت ہوتی ہے یا نہیں[۱۷]۔ دیکھا جائے تو مجتہد کو وحی سے اکتساب کی جو آزادی ایک ہاتھ سے دی گئی ہے اسے دوسرے ہاتھ سے یہ کہہ کر چھین لیا گیا ہے کہ اجماع سابقہ کے خلاف اس کا اجتہاد قابل قبول نہیں ہوسکتا، اسی طرح ناسخ ومنسوخ کی بحث کے لئے قدیم مجتہدین کی کتابوں کو ماخذ اور فیصلہ کن اہمیت دے کر عملاً قرآنی وحی کی ہر تعبیر وتفہیم کو قدماء کے فہم کا تابع بنادیا گیا ہے۔ گویا روایات اور تاریخ کے ذریعے قرآنی وحی کو قید کرنے کی کوشش میں جو کسر رہ گئی تھی اس رہی سہی کسر کو فقہ نے پورا کردیا۔

تورات، جس کے لفظی معنی قانون کے ہیں، اہل یہود کے لئے کتاب احکام کی حیثیت رکھتی تھی۔ علمائے یہود نے ان صریح احکام سے اعراض برتنے کے لئے **اولاً** تو یہ عقیدہ گھڑا کہ اس کے بالمقابل زبانی تورات کی بھی اسی قدر اہمیت ہے جو سینہ بہ سینہ بزرگوں کے ذریعہ ان تک پہنچی ہے۔ **ثانیاً** اس کتاب احکام سے احکام کی تخریج وتعبیر کا ایک مکمل فن وجود میں آگیا، جس میں وحی سے کہیں زیادہ علمائے یہود کی اپنی تعبیرات کو دخل تھا۔ اس ربائی لٹریچر کو تقدس عطا کرنے کے لئے اسے تفقہ اور تدبر سے تعبیر کیا گیا اور تحریری تورات کے مقابلے میں اس کی اہمیت مسلم کرنے کے لئے یہاں تک کہہ دیا گیا کہ مذہب یہود کی تمام تر تعلیمات اور اس کی تشریحات کے مآخذ دراصل طور پر جلوہ گر ہونے والی ''روشنی'' اور ''صدا'' میں واقع ہے[۱۸] اور یہ کہ مستقبل میں پوچھا جانے والا اب کوئی ایسا سوال نہیں ہے جس کے بارے میں موسیٰ کو سینائی پر بتایا نہ گیا ہو۔ اور چونکہ روشنی اور صدا کے حوالے سے وحی کی تعبیر میں خاصی گنجائش پیدا ہوگئی تھی، اس پر طرہ یہ کہ زہاری تصوف کے حوالے سے ہر وحی کی ستر تعبیریں ممکن ہوگئیں[۱۹]۔ تورات کے گرد ربائی طریقۂ تفہیم کے حصار نے اب عام لوگوں کے لئے ایک ہی راستہ کھلا رکھا، وہ یہ کہ تلمود میں وحی کی جو تشریح موجود ہے اس پر اکتفا کرلیا جائے اور بس۔ اور چونکہ ان تشریحات کا ایک قابل ذکر حصہ مسائل واحکام سے متعلق تھا اس لئے عملی طور پر اہل یہود اپنی تاریخ میں تورات سے بڑی حد تک بے نیاز ہوگئے۔ تلمود ان کی زندگی کا مرکز ومحور بن گیا۔ آج بھی مخصوص مذہبی دنوں میں یا سینا گاؤگ کی

اسمبلی میں خمسہ موسوی کی حیثیت صرف کتاب تلاوت کی ہے جسے از راہِ برکت پڑھا جاتا ہے، ورنہ رہنمائی کے لئے تلمود کا وسیع فقہی لٹریچر کافی سمجھا جاتا ہے۔

ہم مسلمان اصولی طور پر تو اپنے آپ کو قرآنی وحی سے بے نیاز نہیں سمجھتے، کہ اب بھی جمہور مسلمانوں میں قرآن بحیثیت کتاب ہدایت ایک مسلمہ خیال ہے، البتہ عملی زندگی میں ائمہ اربعہ کے فقہی حصار نے راست رجوع کا دروازہ بند کر رکھا ہے۔ اس کیفیت کو ہمارے یہاں ''اجتہاد کا دروازہ بند'' ہے جیسے بیان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گوکہ علماء میں شروع سے ہی اجتہاد کے حامیوں کا ایک قابل ذکر گروہ رہا ہے لیکن عملی طور پر اجتہاد کے یہ علمبردار بھی صرف فروع میں اجتہاد کو روا سمجھتے ہیں۔ یہ خیال کہ ائمہ اربعہ کے تفقہ و تدبر سے بلند ہوکر اب بھی وحی کی جلوہ سامانی ہماری گم کردہ راہ کو منور کرسکتی ہے، ایک ایسا خیال ہے جس کی کم از کم راسخ العقیدہ مسلم فکر میں گنجائش نہیں رکھی گئی ہے۔ وحی کی تفہیم اور اس کا اظہار جتنا کچھ ائمہ اربعہ کے یہاں ہوا ہے، اگر صرف اسی کو انسانی اکتساب وحی کا کمال سمجھا جائے اور اس سے آگے راست اکتساب کی کوئی شکل ممکن نہ ہو تو یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ اس فقہی لٹریچر نے امت کو قرآنی وحی سے بے نیاز کردیا ہے۔ جذباتی طور پر اس صورت حال کو قبول کرنا شاید ممکن نہ ہو لیکن یہ ایک ایسی مسلمہ حقیقت ہے جس پر صدیوں کا فقہی ذخیرہ گواہ ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ اہل یہود کی طرح فقہ کے ارتقاء میں اور وحی کے گرد انسانی حصار بنانے کے عمل میں اس قدر مماثلت کیوں کر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ ہوسکتی ہے کہ ایک امت پر دوسری امت کے تہذیبی اثرات پڑتے رہے ہیں لیکن دوسری اور اس سے بھی اہم وجہ یہ ہے کہ انسانی ذہن اپنی تمام تر تابناکی کے باوجود لامتناہی وحی کو اپنی ذہنی سطح پر codified یعنی مدوّن انداز سے دیکھنا چاہتا ہے۔ وحی بنیادی طور پر ایک ایسی روشنی ہے جو ہماری راہ کے علاوہ قلب ونظر کو روشن کرتی ہے۔ قلب مومن کے لئے وحی کے مطالب کا سمجھنا اور اس راہ پر چل نکلنا ایک فطری اور آسان عمل ہوتا ہے۔ البتہ اگر وحی کو کتاب احکام کی حیثیت دینے کی کوشش کی جائے تو پھر رفتہ رفتہ انسانی فہم کا حصار اسے صرف ڈوز اور ڈونٹ (Do's & Don'ts) کی فہرست میں تبدیل کردیتا ہے۔ عہد رسول ﷺ میں لوگوں کی نگاہیں مطالب وحی پر تھیں اس کے form پر نہیں۔ اسامہ بن شریک جو حج میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، ان سے روایت ہے کہ لوگ آپؐ کے پاس آتے۔ کوئی کہتا: یا رسول اللہ میں نے طواف سے پہلے سعی کرلیا، کوئی کہتا: میں نے فلاں چیز پہلے کرلی، میں نے فلاں چیز بعد میں کی۔ آپ ﷺ کا جواب ہوتا: ''اس میں کوئی حرج نہیں۔ حرج کی بات اور ہلاک کرنے والی بات تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی کی عزت پر حملہ کرے۔''[۲۰] لیکن جب وحی کو کتاب الاحکام کی حیثیت سے برتنے کا

رواج چل نکلا اور ان آیات کی نشان دہی ہونے لگی جس سے احکام برآمد ہوتے ہوں، اور جب احکام القرآن پر کتابیں ترتیب پانے لگیں تو وحی کو thou shalt not do کا مرادف سمجھ لیا گیا، جس کے استنباط اور استخراج کے لئے فقہاء کی مجلسیں آباد ہوگئیں۔ قرآن میں اہل یہود کے اس رویے کی تنبیہ کی گئی ہے کہ وہ غیر ضروری سوالات سے اصل مسئلے سے توجہ ہٹاتے اور خود اپنے لئے مشکلیں پیدا کرتے ہیں۔ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ وحی کی طرف اس عہد کے علماء اپنے عہد کو منور کرنے کے لئے رجوع کرتے، لیکن اس کے برعکس ہوا یہ کہ وہ تمام سوالات قائم کئے گئے اور عجیب وغریب، نامعلوم اور غیر موجود فرضی صورت حال کے لئے بھی مسائل کے استنباط کو فقہاء نے اپنے دائرۂ کار میں شامل کرلیا۔ کوشش کی گئی کہ کوئی ایسا مسئلہ اس آسمان کے نیچے ایسا نہ رہے جس کا مدوّن جواب ان فقہاء کی مجلسوں میں تیار نہ کرلیا گیا ہو۔ وحی کو اخلاقیات اور احکام کی سطح پر اتارنے سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہوئیں اور وہ وہ فقہی اختلافات رونما ہوئے جن سے اب تک اس امت کو نجات نہیں مل سکی ہے اور شاید اس وقت تک نہ مل سکے جب تک ان مدون فقہ کے سلسلے میں تنقیدی نقطۂ نگاہ پیدا نہ ہو، اور جب تک قرآنی وحی سے راست اکتساب ہمارے لئے ممکن ہو سکے۔

ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ وحی کے سلسلے میں اہل یہود کی طرح ہمارے یہاں بھی حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ بات بھی محل نظر رہے کہ یہودی ربائی اور مسلم علماء دونوں کا منصب مذہبی اعتبار سے غیر متعین ہے۔ عیسائی پادریوں کے برخلاف اسلام اور یہودیت میں علماء کا کوئی باضابطہ ادارہ تسلیم شدہ نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں مذاہب میں مذہبی فکر کی تعبیر اور اس کے تعین میں علماء نے اپنا رول محفوظ کرلیا ہے۔ عالم بنانے اور اس کو اعتبار بخشنے کا عمل بھی دونوں روایتوں میں بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ جس طرح یہودی ربائی اپنے شاگرد کو سمیخہ (Semikha) عطا کرکے اسے سند بخش سکتا ہے اسی طرح ہمارے یہاں بھی نئے تربیت یافتہ عالم کو پرانے استاد کے ہاتھوں درس و تدریس اور ارشاد وتعلیم کے لئے اجازۃ عطا کرنا اسے اعتبار بخش دیتا ہے۔ مشائخیت کو ایک ادارے کی حیثیت سے نہ تو یہودیت میں کوئی حیثیت حاصل تھی اور نہ ہی اسلام میں کسی کہانت یا پاپائیت کی گنجائش رکھی گئی تھیں، لیکن تلمود کو تقدس عطا کرنے والوں کے لئے یہ لازم تھا کہ وہ تلمودی مصنّفین کو بھی غیر معمولی تقدس اور تفقہ کا حامل بتائیں۔ لہٰذا تلمود میں اہل یہود کی مذہبی قیادت کو تقدس کا درجہ دینے کے لئے فقیہ وقت کو موسیٰ، ہارون اور سموئیل نبی کا ہم منصب بتایا گیا اور اہل یہود سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ جس طرح ان انبیاء کی اتباع تم پر لازم ہے اسی طرح موجودہ مذہبی قیادت بھی ان کی اتباع سے حقدار ہے۔[۲۱]
ہمارے یہاں بھی فقہی ادب کی وہ حیثیت نہ ہوتی اگر خود ان فقہاء کو خصوصی تقدس اور تفقہ کا حامل قرار نہ دیا

جاتا۔ لہٰذا ہمارے یہاں بھی اس قسم کے تصورات عام ہوئے کہ شیخ اپنی قوم میں اسی طرح ہے جیسے کہ نبی اپنی امت میں: ''الشیخ في قومه کالنبي في امته''۔ ایک حدیث کے حوالے سے یہ بات کہی گئی کہ ہماری امت کے علماء بنی اسرائیل کے انبیاء کی مانند ہیں۔ کسی نے کہا کہ جو شخص اللہ کے پاس بیٹھنا چاہتا ہے تو اسے اہل تصوف کے پاس بیٹھنا چاہئے۔ اس طرح عملی طور پر یہودیت کی طرح اسلام میں بھی مقدس علماء کا ایک ادارہ وجود میں آ گیا جسے وحی کی تعبیر وتشریح میں مستند ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔

یہ بات وثوق کے ساتھ کہنا تو مشکل ہے کہ اسلامی اصول فقہ پر تلمودی ادب کے اثرات کس حد تک مرتب ہوئے ہیں البتہ تاریخی طور پر یہ بات مسلّم ہے کہ ابتدائی صدیوں میں نظامِ مملکت کے اصول جس طرح مرتب ہوئے ہیں اس میں مروّجہ رومی اور ایرانی طریقۂ تنظیم مملکت مثلاً خراج کی وصولی اور اس کے مروّجہ طریقوں سے نہ صرف یہ کہ اکتساب کیا گیا بلکہ اس کی ناانصافیوں کو دور کر کے اسے برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں دوسرے انتظامی ماڈل سے اکتساب کا صحت مند اور تنقیدی رجحان پایا جاتا تھا۔ یہودی علماء جن کے یہاں تلمود کی تدوین کا کام مکمل ہو چکا تھا اور جو زبانی اور تحریری تورات کے تطابق کے فن میں ماہر تھے اور جن کے یہاں چھوٹے چھوٹے مسئلے پر بحث وتمحیص اور قیل وقال کی ایک روایت موجود تھی، ان کے قبول اسلام سے اس طریقۂ تطبیق کا نئے مذہب میں آنے کا خیال عبث نہیں ہے۔ بعد کی صدیوں میں جب عباسی خلافت ممالک محروسہ یہودی اسکالرشپ کا گہوارہ بن گئے تھے، خود فقہ اسلامی کے اثرات اہل یہود کی مذہبی فکر پر صاف محسوس کئے جاتے تھے۔ Moses Memonides جسے جدید یہودی فکر میں سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے، اس کے طریقۂ تطبیق پر مسلم فقہی methodology اور اس عہد کی مسلم فلسفیانہ موشگافی کی چھاپ بڑی نمایاں ہے، اس لئے ہم اس امکان کو قطعی نظرانداز نہیں کر سکتے کہ ابتدائے عہد میں مسلم فقہی methodology پر نومسلم یہودی علماء نے اپنے اثرات نہ ڈالے ہوں۔ فقہ کے لئے شریعت کا لفظ حلاقہ کے ہم معنی ہے جس کا معنی ہے راستہ۔ تدوین فقہ میں روایات جسے زبانی تورات یا وحی غیر متلو کی حیثیت رہی ہے اس کی جانب ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ کتاب وسنت کے بعد اجماع کو کلیدی حیثیت دینا تلمودی ادب میں بنیادی قدر کی حیثیت سے ایک معروف طریقۂ کار ہے۔ اجماع یعنی رائے عامہ کو تلمود میں اس قدر حیثیت حاصل ہے کہ بعض اوقات اس سے نص میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے[۲۲]۔ ہمارے یہاں بھی اجماع کو تقدس عطا کرنے کے لئے یہ بات کہی گئی کہ محمدؐ کی امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح استحسان یا مصالح امت تلمودی علماء کے نزدیک اصول فقہ میں ایک کلیدی قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔ کچھ یہی حال عرف وعادات کا ہے جس کی تلمود میں اس قدر

اہمیت ہے کہ (custom annuls law) رسم و رواج اور عرف و عادات نص کو تبدیل کر سکتے ہیں یا کم از کم وقتی طور پر احکام شرع کو معطل کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

ایک اہم اور حیرت انگیز مماثلت ان دو روایتوں میں فقہی لٹریچر کو تقدس فراہم کرنے کے سلسلے میں ہے۔ تلمود کی طرح ہمارے یہاں بھی ائمہ اربعہ کا تفقہ اور ان کی مدوّن فقہ تنقید و احتساب سے بالاتر ایک طرح کا تقدس لئے ہوئے ہے۔ بعد کے فقیہوں کے لئے صرف یہ کافی سمجھا گیا ہے کہ وہ متقدمین کی کتابوں پر تشریحی حاشیے لکھیں اور ان کے چراغوں سے اپنا چراغ روشن رکھیں۔ ابتدائی تین چار صدیوں میں وحی پر غور وفکر کا جو کام ہوا ہے اسے مستند اور حرف آخر سمجھ لیا گیا ہے۔ یہودی روایت میں کچھ یہی مقام Tannaim کو حاصل ہے جن کے سر تورات کی تشریح وتعبیر کے اصول وضع کرنے کا سہرا ہے اور جن کے بارے میں یہ خیال عام ہے کہ وہ اپنے علم اور تفقہ کی بنیاد پر تورات پر اجتہادی نگاہ ڈال سکتے تھے۔غور وفکر کے بعد انھوں نے حلاقہ کی شکل میں جو سرمایہ چھوڑا ہے اسے یہودی حلقوں میں غیر متبدل اور حرف آخر استخراج سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد Amoraim کا سلسلہ ہے جسے Saboraim کی درمیانی کڑی کی حیثیت حاصل ہے۔ بعد کی دو نسلیں گو کہ تقدس کے ہالے میں گھری نظر آتی ہیں لیکن ان کی تمام تر ذہنی کاوشیں Tannaim کی رہین منت ہیں۔ بعد کی دو نسلوں کو Tannaim کی سی حیثیت تو حاصل نہیں البتہ انھیں بھی حلاقہ یعنی شرع موسوی کی تدوین میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تین نسلوں پر محیط اس دور کو خاص تقدس عطا کرنا تقریباً وہی عمل ہے جو ہمارے یہاں ائمہ مجتہدین کے حوالے سے معروف ہے[۲۳] یا جس کی کسی حد تک گونج ''**ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم**'' کی مفروضہ حدیث میں سنائی دیتی ہے۔ ابتدائی دو صدیوں میں تدوین فقہ کے لئے رجوع الی کتاب وسنت کا تخلیقی رویہ اگلی صدیوں میں منجمد ہو جاتا ہے، بعد کے لوگوں کو تقلید کے علاوہ کوئی اور محفوظ راستہ نظر نہیں آتا۔ بعد کے فقہاء ان چار مکاتب فکر میں سے کسی ایک سے وابستہ کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہیں۔ ان کا کام انہی ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے مکتبہ فکر کو مزید ترقی واشاعت دینا قرار پاتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تفقہ و تدبر کی سخت شرائط نے دونوں روایتوں میں وحی کے گرد جو حصار کھینچا تھا اسے توڑنا گزرتے وقتوں کے ساتھ ناممکن ہوتا گیا اور عملاً خمسہ موسوی کی طرح قرآنی وحی بھی محض کتاب احکام میں محدود (reduce) ہو کر رہ گئی۔

فقہ نہ صرف یہ کہ احکام کے استخراج کا کامل نمونہ قرار پا گئی بلکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ انسانی تشریح و تعبیر نے اصل وحی کے مطالب پر پردہ ڈال دیا۔ مثال کے طور پر اہل یہود کی روایت کو لیجئے یہاں تورات میں صراحت کے ساتھ سبت کے دن کاموں کی ممانعت آئی تھی۔ سختی سے اس بات کی تاکید کی گئی تھی کہ یومِ سبت کو

کام کاج سے فارغ رکھا جائے، لیکن فقہائے یہود نے ان کاموں کی بھی ایک فہرست مرتب کرڈالی جسے کام قرار دیا جاسکتا تھا۔ تلمود میں انتالیس (۳۹) کاموں کی ایک فہرست گنائی گئی ہے جس میں ہتھوڑے چلانے سے لے کر کسی چیز کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا بھی شامل ہے۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کاموں کی یہ تخصیص اور فہرست سازی سبت کے احکام کو انسانی سطح پر تمام امکانات کے ساتھ برتنے کے لئے بنائی گئی ہے لیکن جب ایک ایک کام کی مزید تفصیل پر مباحث شروع ہوتے ہیں تو خود ان مباحث میں رخصت کی بڑی گنجائش نکل آتی ہے۔ مثال کے طور پر سامان کی منتقلی کے سلسلے میں مشناۃ میں جو تفصیلات وارد ہوئی ہیں اسے چار طریقے سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کسی چیز کا ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا چار صورتوں کو جنم دے سکتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی فقیر گھر کے باہر کھڑا ہو اور صاحب خانہ گھر کے اندر ہو اور فقیر اپنا ہاتھ گھر کے اندر داخل کرے اور اس طرح صاحب خانہ کے ہاتھ میں کوئی چیز منتقل کردے یا اس سے کوئی چیز وصول کرے اور پھر اپنا ہاتھ باہر نکال لے ایسی صورت میں فقیر کو سبت کے محرمات کا مرتکب سمجھا جائے گا اور صاحب خانہ پر کوئی گناہ لازم نہ آئے گا۔ اس کے برعکس اگر صاحب خانہ اپنا ہاتھ باہر نکال کر فقیر کے ہاتھ پر کچھ رکھ دیتا ہے یا اس سے کچھ لے کر اپنا ہاتھ واپس اندر کرلیتا ہے تو ایسی صورت میں صاحب خانہ گنہ گار سمجھا جائے گا، فقیر پر کوئی گناہ نہ آئے گا۔ البتہ اگر فقیر اپنا ہاتھ گھر میں داخل کرے اور پھر صاحب خانہ کچھ اس میں سے لے لے یا اس میں کچھ ڈال دے تو ایسی صورت میں دونوں گناہ سے بچ جائیں گے۔ اسی طرح اگر صاحب خانہ اپنا ہاتھ باہر نکالے فقیر اس میں سے کچھ لے لے یا اس میں کچھ رکھ دے اور پھر صاحب خانہ اپنا ہاتھ اندر کرے تو ایسی صورت میں دونوں گنہ گار ہوں گے۔[۲۴] تورات کے ایک سیدھے سادے حکم پر فقہی موشگافیوں کے اس طریقے نے نہ صرف یہ کہ اس مسئلے کو پیچیدہ بنا دیا بلکہ ایسے طریقے کی بھی نشاندہی کردی جس کو بروئے کار لاکر دونوں فریق گناہوں سے بچ سکتے ہیں۔ دیکھا جائے تو یہ تفقہ کے پردے میں احکام کی تنسیخ کا ایک مذموم طریقہ کار ہے۔ ہمارے یہاں بھی اہلِ علم کی کتابوں میں حیل کے حوالے سے اس قسم کی بحثوں کا وافر بیان موجود ہے۔ ہم یہاں مثال کے لئے صرف امام غزالی کی کتاب ''کیمیائے سعادت'' سے ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ امام موصوف اس بات کے قائل ہیں کہ جھوٹ بولنا حرام ہے کہ یہ دل پر اثر کرتا اور اسے تاریک کردیتا ہے۔ البتہ کوئی آدمی اگر اس طرح جھوٹ بولے کہ وہ از راہ مصلحت ہو اور دل سے اسے مکروہ سمجھتا ہو تو پھر حرام نہیں۔ اس لئے کہ بقول امام موصوف وہ جب خیر کے ارادے سے جھوٹ بولے گا تو دل تاریک نہ ہوگا۔[۲۵] امام شعبی کے حوالے سے آپ نے لکھا ہے کہ حضرت شعبی کو جب کوئی بلاتا تو لونڈی کو فرماتے کہ دروازہ میں ایک دائرہ کھینچ کر اس کے بیچ میں انگلی رکھ کر کہہ دو کہ حضرت

یہاں نہیں ہیں۔ یا پھر کہہ دو مسجد میں تلاش کرو۔[۲۶] بعض لوگوں نے اس فعل کو وسعت دے کر بعض فرائض میں بھی اپنے لئے تخفیف کی راہ ہموار کر لی۔ اکبر کے دربار میں معروف عالم دین مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری کا اپنے آپ کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینے کے لئے سال کے آخر میں اپنی تمام دولت بیوی کے نام ہبہ کرنے اور پھر اسے زبانی ہبہ کے ذریعہ واپس لوٹانے کا عمل اس حیلے کی بہترین مثال ہے جس کے ذریعہ عین فقہی طریقۂ کار سے مقاصد شرع کو معطل کیا جانا ممکن ہے۔

وحی کے گرد فقہ کے حصار نے نہ صرف یہ کہ دین کو کتاب احکام بنا کر رکھ دیا بلکہ انسانی فہم کو تشریح و تعبیر کا کلی حق دینے اور استنباط کے انسانی طریقۂ کار کو ناقابلِ خطا (unfailing) اور فائنل سمجھ لینے کے نتیجے میں مختلف طریقۂ کار نے، اور بعض اوقات ایک ہی طریقۂ کار نے، مختلف قسم کے مباحث کو جنم دیا جس سے بسا اوقات سخت قسم کے فقہی اختلافات پیدا ہوگئے۔ ایک ہی مسئلے پر مختلف فقہاء کے یہاں متضاد اور متحارب رائے پائی گئی۔ عام لوگوں کے لئے یہ سمجھنا مشکل ہوگیا کہ خدا کا اصل حکم کون سا ہے؟ قرآن کو واقعی کیا مطلوب ہے؟ جس طرح تلمود میں ایک ہی مسئلے پر مختلف آراء کا پایا جانا اہل یہود کو خاص رحمت اور عافیت معلوم ہوتا تھا کہ ان کے لئے اس طریقۂ کار سے وحی میں اپنی پسند کا خیال دریافت کرنا آسان ہوگیا تھا۔ تقریباً وہی صورت حال ائمہ اربعہ کی فقہ میں پیدا ہوگئی۔ مثال کے طور پر تعلیم نسواں کے مسئلے پر ایک تلمودی عالم کا خیال ہے کہ ہر شخص پر اپنی بیٹیوں کو تورات کی تعلیم دینا لازمی ہے۔ لیکن دوسرا فقیہ کہتا ہے کہ جو شخص اپنی بیٹی کو تورات کی تعلیم دیتا ہے وہ گویا اسے فحاشی سکھاتا ہے۔ ایک یہودی فقیہ کا خیال ہے کہ تورات کے اس جملے Ye shall teach them your children (Deut XI-19) کا مطلب صرف لڑکوں کی تعلیم ہے، لڑکیوں کی نہیں۔ اور یہ کہ تورات کے الفاظ، بہتر ہے کہ آگ میں جلا دیئے جائیں بجائے اس کے کہ اس کی تعلیم عورت کو دی جائے۔[۲۷] اس قسم کے متضاد خیالات میں دونوں رائے تو یقیناً تورات کی نہیں ہوسکتی، البتہ اس طریقۂ کار میں یہ سہولت ضرور موجود ہے کہ ہر شخص اپنی پسند کی رائے تلمود سے اخذ کرسکتا ہے۔ عورت کی تعلیم کا قائل بھی تلمود کا سچا پیرو ہے اور جو اس کی مخالفت کرے وہ بھی۔[۲۸] اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے جنسی تعلقات منقطع کرنے کی قسم کھالے تو شمائی مکتب فکر کے مطابق اسے دو ہفتے میں رجوع کر لینا چاہئے، اگر وہ رجوع کرنا چاہتا ہو۔ لیکن حلل کا مکتب فکر ایک ہفتہ سے زیادہ مہلت نہیں دیتا۔[۲۹] تورات میں طلاق کے جواز میں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی آنکھ میں الفت و محبت کی کوئی رمق نہ دیکھے اور اس میں indecency پائے تو وہ اسے طلاق دے سکتا ہے۔[۳۰] مشناۃ میں اس حکم پر جو تشریح ملتی ہے وہ اس سارے اصول کو خاصا پیچیدہ بنا دیتی ہے۔ شمائی مکتب فکر کے مطابق

جب واقعتاً کسی indecency کا صدور نہ ہو طلاق کے بارے میں نہیں سوچنا چاہئے۔ لیکن اس کے برعکس Hillel کے مکتب فکر کا کہنا ہے کہ اگر وہ کھانا پکانے میں بدسلیقگی کا مظاہرہ کرے تو اسے بھی indecency میں شمار کیا جائے گا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر ربائی اکیوا (Akiva) تو اس مفہوم کو یہاں تک وسعت دیتے ہیں کہ اگر اس سے کوئی دوسری خوبصورت عورت دستیاب ہوجائے تو اس کی بدصورتی بھی indecency میں شمار کی جائے گی اور مرد کے لئے طلاق کا جواز فراہم ہوجائے گا۔[۳۱] یہ اور اس قسم کے اختلافات خود ہماری فقہ کی کتابوں میں وافر مقدار میں موجود ہیں۔ احناف کے یہاں اگر تین طلاق معاشرتی زندگی کا انقطاع کردیتی ہیں تو اہل حدیث کے نزدیک ان کی حیثیت صرف ایک طلاق کی ہے، جس سے معاشرتی زندگی کے احیاء کا امکان برقرار رہتا ہے۔ حتیٰ کہ فرض نمازوں کی ادائیگی میں بھی ائمہ کی فقہ نے سخت اختلافات پیدا کردئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض نماز کی صرف پہلی رکعتوں میں قرأت فرض ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک تمام رکعات میں قرأت فرض ہے، اس کے برعکس امام مالک پہلی تین رکعتوں میں قرأت فرض قرار دیتے ہیں جبکہ حسن بصری کے نزدیک صرف پہلی رکعت میں قرأت فرض ہے، وغیر ذالک۔ فقہی تعبیروں میں جس کا جی چاہے اپنی پسند کے امام اور اپنی پسند کی تعبیر کو اختیار کرے۔ البتہ بعض علماء اس بات کی شرط لگاتے ہیں کہ رخصت کی خاطر مختلف مکاتب فکر سے مختلف چیزوں کا انتخاب مناسب نہیں۔ ان کے نزدیک کسی ایک مکتب فکر کی جم کر پیروی کرنا لازم ہے، حالانکہ اگر یہ تمام فقہی مکاتب فکر اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ وحی الٰہی کی مستند تعبیریں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کے باہمی اختلاط کو روا نہ رکھا جائے یا ان کے مشترکہ انتخاب کو فرار یا رخصت کے رویے پر محمول کیا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ وحی جب فقہ کی سطح پر جلوہ گر ہوتی ہے یا اسے روشنی کے طور پر برتنے کے بجائے مدوّن قانون کی شکل دی جاتی ہے تو اس میں انسانی ذہن کی نارسائی اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ رونما ہوجاتی ہے، پھر وہی روشنی جو کبھی انسانوں کو آگے آگے راستہ دکھاتی تھی اس کے پیروں کی بیڑیاں بن جاتی ہے۔ اہل یہود نے تلمود کی شکل میں اپنے پیروں میں بیڑیاں ڈال رکھی تھیں، فقہائے یہود کے قیل و قال سے ان کی روحانی زندگی کا چراغ جس طرح گل ہوچکا تھا صرف form ہی form باقی رہ گیا تھا، علم تھا لیکن روشنی سے خالی ﴿**مثلهم كمثل الحمار يحمل اسفارا**﴾ (الجمعہ:۵) میں دراصل اسی کیفیت کا بیان ہے۔ رسول عربی کا کام اہل یہود کو اس بوجھ سے نجات دلانا تھا جو انہوں نے خود وحی کی اپنی من مانی تشریح وتعبیر کے ذریعہ اپنے اوپر ڈال رکھی تھی اور جو تحلیتِ وحی ہرگز نہ تھا: ﴿**ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم**﴾ (الاعراف:۱۵۷) لیکن افسوس کہ جس بوجھ سے نجات دلانے کے لئے نبی اس دنیا میں آیا تھا خود اس کی اپنی امت نے وحی کے چشمۂ صافی پر

تعبیرات کا ایک ایسا حصار کھڑا کر دیا جس کا توڑنا فی نفسہ ایک بڑا چیلنج ہے۔

اسلام میں مشناتی ادب کے ارتقاء اور وحی کے گرد انسانی فہم کا حصار کھڑا کر دینے سے وہی صورت حال پیدا ہوگئی جو اس سے پہلے سابقہ امتوں کے ساتھ پیش آ چکی تھی اور جس کی ایک روشن مثال اہل یہود تھے۔ تاریخی اعتبار سے یہ بات بھی پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس خطرے کا احساس عین ابتدائے اسلام میں کبار صحابہ کو ہوگیا تھا۔ یہی وجہ کہ شیخین کے عہد میں مسلم معاشرہ روایت کے بیان میں انتہائی احتیاط سے کام لے رہا تھا۔ اس وقت سنت کا مفہوم سنت متواترہ تھا جسے مسلم معاشرہ وحی کی تشریح وتعبیر کا حتمی اور مستند قالب سمجھتا تھا۔ لیکن جب بعد میں خبر آحاد کی روایتوں نے اختلافات کی صورت حال پیدا کر دی تو حضرت عمرؓ کو اس سلسلے میں سخت موقف اختیار کرنا پڑا۔ حتیٰ کہ جو لوگ اقوال رسولؐ کی جمع و تدوین میں غیر معمولی جوش و خروش کا اظہار کر رہے تھے ان کو حضرت عمر نے اس تنبیہ کا حق دار جانا کہ لوگو! ایسا نہ ہو کہ تم لوگ دین محمدی میں ایک نئے مشناۃ کی بنیاد ڈال دو۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ صدیق نے اقوال رسول پر مشتمل کوئی پانچ سو احادیث کا ایک تحریری مجموعہ تیار کرلیا تھا لیکن ایک ایسے عمل کو جس کی خود آپ نے اجازت نہ دی تھی انجام دینے کی وہ ہمت نہ جٹا سکے۔ مؤرخین بتاتے ہیں کہ بہت کچھ غور وفکر کے بعد بالآخر آپ نے اس مسودے کو تلف کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ ان امور پر تفصیلی بحث حدیث کے باب میں آئے گی۔

وحی کو انسانی فہم اور فنی مباحث کے تابع کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وحی جو کبھی زمین و آسمان کے رشتے سے عبارت تھی اور جس کی روشنی سے مستقبل کا راستہ روشن ہوتا تھا ایک بے جان تہذیبی ورثے میں تبدیل ہوگئی۔ متقدمین اور بالخصوص ائمہ اربعہ کے فہم کو حرف آخر سمجھ لینے کے نتیجے میں امت پر زندہ ذہنوں کے بجائے مرحوم روحوں کی حکومت ہوگئی، جو اپنے تمام تر تفکر و تدبر اور بیداری قلب ونظر کے باوجود حال اور مستقبل میں دیکھنے سے قاصر تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وحی کی تجلی منجمد اور بے جان رسومات کی نذر ہوگئی اور جب ایک بار وحی کا آفتاب اوہام وتقلید کے بادلوں میں چھپ گیا تو امت کو اپنی راہ کے گم ہوجانے کا احساس فطری تھا۔ یہ وہی معروف طریقہ کار تھا جس پر چل کر پچھلی امتیں اپنے منصب سے معزول ہوچکی تھیں اور جس کے بارے میں تفصیلی مباحث امم سابقہ کے حوالے سے بہ تکرار و تواتر وحی ربانی میں موجود ہے۔ اس تاریخی پس منظر میں کہ جو امت یہود اور امت مسلمہ کا ہے، اگر ان قرآنی تبصروں پر نگاہ ڈالی جائے تو اسباب زوال کی تفہیم کچھ زیادہ مشکل نہیں رہ جاتی۔

امت مسلمہ سے پہلے امت مامور کے منصب پر بنی اسرائیل فائز تھے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے:

﴿یٰبني اسرائیل اذکروا نعمتي التي انعمت علیکم واني فضلتکم علی العالمین﴾ (البقرہ: ۴۷) اللہ نے بنی اسرائیل کو خیر امت کے منصب پر فائز کیا اور اس منصب عظیم کے حوالے سے ان سے وہ میثاق لیا جس کا تذکرہ قرآن اس طرح کرتا ہے: ﴿وإذ اخذنا میثاقکم لاتسفکون دمائکم ولا تخرجون أنفسکم من دیارکم ثم اقررتم وأنتم تشھدون. ثم أنتم ھٰؤلاء تقتلون أنفسکم وتخرجون فریقاً منکم من دیارھم تظٰھرون علیھم بالإثم والعدوان ط وان یأتوکم اُسٰریٰ تُفٰدوھم وھو محرم علیکم اخراجھم، افتؤمنون ببعض الکتٰب وتکفرون ببعض فما جزاء من یفعل ذٰلک منکم الا خزي في الحیٰوۃ الدنیا ویوم القیٰمۃ یردون إلی اشد العذاب وما اللہ بغافل عما تعملون﴾ (البقرہ: ۸۴-۸۵) خود اہل یہود کی مقدس کتاب تورات (کتاب خروج) میں اس منصب جلیل کے حوالے سے خدا کا یہ وعدہ موجود ہے کہ اگر بنی اسرائیل نے فی الحقیقت احکام الٰہی کا پاس کیا اور اس میثاق کی حفاظت کی تو وہ سارے انسانوں کے مقابلے میں خدا کے لئے ایک خزانۂ خاص ہوں گے۔[۳۲] یہ تھا وہ منصب عظیم اور یہ ہے امت سابقہ بنی اسرائیل کی عظیم الشان تاریخ جس پر عہد سابق میں ہونے والے فضل الٰہی کا تذکرہ بکثرت قرآن میں موجود ہے۔ یہ اعزاز کہ کسی امت کو تمام عالم پر فضیلت دی جائے، اسے اللہ تعالیٰ کار نبوت کے لئے منتخب کرے کوئی معمولی بات نہیں۔ اہل یہود کی مقدس کتابوں میں اس فضیلت کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ نے دنیا کی تمام قوموں کو دعوت عام دی کہ کون ہے جو اس کتاب کو قبول کرے، لیکن اس بھاری ذمہ داری کو قبول کرنے کے لئے اہل یہود کے علاوہ کوئی اور قوم تیار نہ ہوئی کتاب خروج کی آیت ۲۴:۷ کی تشریح یہودی علماء اسی انداز سے کرتے ہیں۔ ہر سینا گاؤگ میں تورات مقدس کی تلاوت سے پہلے اہل یہود جو دعاء پڑھتے ہیں۔ اس میں بھی ان کی قومی عظمت کا سبب تورات کے حوالے سے بتایا جاتا ہے: اے رب ذوالجلال صرف تو ہی حمد کے لائق ہے، کائنات کا بادشاہ جس نے ہمیں تمام قوموں پر فضیلت دی اور ہمیں تورات عطا کیا[۳۳] اس بات کے تو اہل یہود بھی قائل ہیں کہ تورات ان کی زندگی کا انمول خزانہ ہے اور یہ کہ اس کے حوالے سے تمام عالم پر ان کی برتری قائم ہے۔ یہی وہ دستاویز ہے جو انہیں امت منتخبہ یا خیر امت کے منصب پر فائز کرتی ہے۔ البتہ تورات کی ان تمام تر فضیلتوں کے باوجود، جو اہل یہود کے عقیدے کا لازمہ ہے، امر واقعہ یہ ہے کہ ان کی پوری تاریخ تورات سے براہ راست روشنی حاصل کرنے کے عمل سے خالی ہے۔ اولاً انہوں نے اصل تورات کو ضائع کردیا کہ خود یہودی محققین اور علماء کے مطابق موجودہ تورات معبد کے دوسرے انہدام (70AD) کے بعد کی پیداوار ہے۔ خمسہ موسوی کی آخری کتاب (Deuteronomy) کے آخری حصے میں اس بات کی اندرونی شہادت موجود ہے کہ یہ صحیفے اصل تورات کو محفوظ

کرنے کی کوششوں کے نتیجے میں وجود میں آئے ہیں۔گویا الواح موسیٰ کے ذریعہ وحی کی راست تجلی جو بنی اسرائیل کے حصے میں آئی تھی وہ بڑی حدتک ضائع ہوگئی۔ ثانیاً جو کچھ زبانی طور پر یا نامکمل اور ناقص مسودات کے ذریعے پانچ کتابوں کی شکل میں محفوظ کیا گیا تھا اس پر بھی علمائے یہود نے قیل وقال کا وہ بازار گرم کیا کہ حضرت مسیح کو کہنا پڑا کہ اے ریاکار فقیہ اور فریسیو: تم مچھر چھانتے اوراونٹ نگل جاتے ہو۔[۳۴] رہی سہی محرف وحی کے گرد انسانی تشریح وتعبیر کا حصار اتنا سخت ہوگیا کہ بسا اوقات مطالب وحی ان فقہی موشگافیوں میں دفن ہوگیا اور انسانی ذہن کی معرکہ آ رائیاں اس پر غالب آگئیں۔ ایک ایسی صورت حال پیدا ہوگئی جو قرآن کے الفاظ میں ﴿**يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليّاً بألسنتهم وطعناً في الدين.**﴾(النساء:۴۶) کے مصداق تھی۔

جب وحی کی روشنی ہاتھوں سے پھسلنے لگے تو کوئی وجہ نہیں کہ جو امت اسی حوالے سے منصب فضیلت پر فائز کی گئی ہو اس کی معزولی عمل میں نہ آئے۔ بنی اسرائیل کو صورت حال کی نزاکت سے بار بار خبردار کیا گیا اور انہیں اس عذاب الٰہی سے ڈرایا گیا جو کسی امت مامور کی پے درپے غلطیوں اور سرکشیوں کے نتیجے میں ان پر مسلط کیا جانا مقدر ہوتا ہے۔ کتاب عموس میں ان تنبیہات کا بڑا لرزہ انگیز بیان ملتا ہے کہ کس طرح سرکشوں پر خدا کی زمین تنگ کردی جاتی ہے۔ کہ خدا زبردست قوت والا ہے وہ تو کوہ کارمل کی چوٹی پر چھپے باغیوں کو بھی تلاش کرلائے گا۔ اور اگر وہ سمندر کی تہہ میں جا چھپیں تو سانپ کو حکم دے گا کہ وہ اسے ڈسے۔ اور قیدی بن کے دشمنوں کے سامنے جائیں تو وہ تلوار کو حکم دے گا کہ وہ اسے قتل کردے۔کتاب عموس کے بیان کے مطابق خدا کہتا ہے کہ ایسے لوگوں کی طرف میں نگاہ بد کروں گا اور نیک نظر نہ کروں گا۔[۳۵] وہی امت مامور جو کبھی امامت عالم کے منصب پر فائز ہوتی ہے، بدعہدی اور سرکشی کے نتیجے میں ایک ایسی صورت حال میں جا پہنچتی ہے جہاں خشکی اور تری کہیں بھی اسے پناہ نہیں ملتی اور جن پر خدا نگاہ غلط انداز بھی ڈالنا پسند نہیں کرتا۔قرآن کے الفاظ میں ﴿**ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من اللّٰه**﴾(البقرہ:۶۱) کی یہی وہ اذیت ناک صورت حال ہے جو معزول امتوں کا مقدر ہوا کرتی ہے۔ حاملین کتاب اگر کار نبوت سے دست کش ہوجائیں تو ذلت ولعنت ان کا مقدر بن جاتی ہے اور جس پر سے اللہ اپنا دست شفقت اٹھالے بھلا اس کی مدد کو کون آ سکتا ہے: ﴿**اولئک الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا.**﴾ (النساء:۵۲)

اب تک کے مباحث میں ہم نے صرف ان امور پر روشنی ڈالی ہے کہ کس طرح وحی کی تجلی ربانی انسانی تعبیرات کے زیرِ اثر خیرامت کو ﴿**مغضوب عليهم**﴾ میں تبدیل کرسکتی ہے۔ ہم نے کسی حد تک وضاحت

سے یہ بھی بتانے کی کوشش کی ہے کہ مختلف تاریخی اور تہذیبی وجوہات کی بنا پر کس طرح اہل یہود کی طرح ہمارے یہاں بھی انسانی تعبیرات کا حصار سخت ہوتا گیا یہاں تک کہ ایک ایسی صورت حال پیدا ہوگئی کہ جمہور امت کا رویہ وحی ربانی کی طرف تاریخ و روایات اور متقدمین کی فہم کا تابع ہو کر رہ گیا۔ راست اکتساب ایک خطرناک خیال اور مذموم بدعت بن گئی، سلف کی تعبیرات حرف آخر ٹھہریں، اور زندہ لوگوں کے لئے وحی کی شمع سے اپنے دل و دماغ کو منور کرنا ممکن نہ رہا۔ مشناۃ، مدراش، حلاقہ، یا کبالائی طریقۂ تعبیر اور ان کے اسلامی version ہماری تہذیبی اور تاریخی سرزمین میں کچھ اس طرح اگ آئے کہ ان پر اجنبی ورثے کا گمان بھی نہ ہوا۔ دیکھتے دیکھتے وحی کی تابانی ضخیم مجلّات، پیچیدہ اصول فقہ، غیر ضروری کلامی بحثوں اور رجال کی تحقیق وتفصیل میں چھپ گئی۔ تاریخ وروایات، منطق وفلسفے اجنبی خیالات وافکار نے مذہبی فکر میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنائی کہ متعلقات یا معاون علوم، اصل علم دین قرار پا گئے جن کو عبور کئے بغیر وحی تک پہنچنا دشوار ہوگیا اور خود چونکہ ان علوم کے منہج میں فطرتاً معاون اور معلوماتی علوم کو عبور کرنا ممکن نہ تھا اس لئے بہرصورت وحی کی تجلیوں سے اپنی راہوں کے منور کرنے کے رجحان نے دم توڑ دیا۔ ایک ایسی صورت حال میں یہ ممکن نہ تھا کہ اپنے نظری اور الہامی سرمائے سے دست کش ہونے یا بالفاظ دیگر اسے انسانی فہم میں محصور کر دینے کے باوجود امت مسلمہ خیر امت کے منصب پر ہی فائز رہتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس متوقع زوال یا معزولی کے عمل کو سمجھنے کے لئے ان نظری التباسات اور انحرافات کا بیان ہو جائے جو وحی کو انسانی تشریح وتعبیر کے تابع کرنے کے نتیجے میں اہل یہود کی طرح امت مسلمہ کے اندر بھی در آئی تھیں اور جس کی وجہ سے اس حصار کو توڑنا مشکل ہوتا گیا۔

جیسا کہ بتایا جاچکا ہے اہل یہود کی عظمت تورات کے حوالے سے قائم ہوئی تھی۔ تمام دنیا پر ان کی فضیلت کی وجہ اس کے علاوہ کچھ نہیں تھی کہ انہیں کارِ نبوت تفویض کیا گیا تھا۔ البتہ جب وحی کی روشنی ان کے ہاتھوں سے پھسلتی گئی اور وہ عہد شکنی کے مرتکب ہوئے تو ان کے دلوں پر قساوت نازل کردی گئی۔ کل تک جو لوگ حاملین وحی تھے وہ اب اپنے نظری انحراف کے نتیجے میں دانستاً تحریف وحی کے مرتکب ہوگئے: ﴿**فبما نقضهم ميثاقهم لعنّٰهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون كلم عن مواضعه**﴾ (المائدہ: ۱۳) وحی کی روشنی جب انہوں نے گم کردی یا اس پر اپنی تعبیرات کے پہرے بٹھا دئے تو باہمی اختلافات کا پیدا ہونا بھی لازمی تھا۔ نصاریٰ کے حوالے سے اس باہمی عداوت کا تذکرہ قرآن میں اسی پس منظر میں بیان ہوا ہے ﴿**ومن الذين قالوا انا نصارىٰ اخذنا ميثاقهم فنسوا حظّاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة**﴾ (المائدہ: ۱۴)

زوال زدہ قوموں کے لئے سب سے اذیت ناک صورت حال یہ ہوتی ہے کہ وہ اس زوال کا ادراک نہیں کر پاتیں بقول اقبال: ؎

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

احساس زیاں کا رخصت ہوجانا اذیت زوال کی انتہائی معراج ہے۔ دیکھتے دیکھتے ارد گرد کے حالات بدل جاتے ہیں۔ حالات و واقعات پکار پکار کر کہتے ہیں کہ تم اب وہ نہیں رہے جو کل تک تھے۔ لیکن خیر امت کا نشہ اور فضیلت عالم کی باتیں بآسانی حقیقتِ حال کا اندازہ نہیں ہونے دیتیں۔ معزول امتیں چونکہ وحی میں اپنی تصویر دیکھنے کے بجائے وحی کی تعبیرات میں اپنی تصویر دیکھتی ہیں اس لئے انھیں اپنے مسخ شدہ نظری حلیے کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ متقدمین کی تعبیریں یہ بتاتی ہیں کہ خیر امت بنے رہنے کے لئے مظاہر پرستی بہت کافی ہے۔ علماء عظام نے اپنی تعبیرات میں مسلمان بنے رہنے کے لئے جو شرائط پیش کی ہیں اور جس طرح بندگی بجالانے کے لئے فقہیں مدون کردی ہیں اگر اس کی اتباع کی جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ تمہارے مسلمان ہونے پر شک کیا جائے، یا کارِ نبوت کے سلسلے میں تم پر کسی عہد شکنی یا بے توجہی کا الزام آئے۔ جب دین کو مدون مظاہر کا نام مل جائے تو معزول امت کے لئے نہ صرف یہ کہ اپنے زوال کا ادراک مشکل ہوجاتا ہے بلکہ اس کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آتی کہ آخر کیا وجہ ہے کہ تاریخ پر اس کی گرفت ڈھیلی پڑتی جارہی ہے۔ اس کی فطری اور عملی زندگی میں بہت کچھ کھوئے جانے کا مبہم احساس تو ہوتا ہے لیکن وہ اس زیاں کو بیان میں لانے کی قدرت نہیں رکھتی۔ یہ موہوم احساس اس کی گرفت میں آتے آتے رہ جاتا ہے۔

پھر ساری توجہ اس بات پر مرکوز ہوجاتی ہے کہ عملی اور نظری دنیا کے خلیج کو تاویلات کے ذریعے کیسے پاٹا جائے۔ خیر امت ایک functional منصب ہے۔ جو امت کارِ نبوت سے دست کش ہوجائے وہ اس منصب پر باقی نہیں رہ سکتی۔ اللہ کے یہاں انعام وفضیلت کارِ نبوت سے وابستہ ہے۔ اہل یہود ہوں یا موجودہ مسلمان وہ منصب نبوت سے دست کش ہوکر اس اعزاز کے مستحق نہیں ہوسکتے۔ اس سیدھی سادی حقیقت کو قبول کرنا ان امتوں کے لئے ممکن نہیں ہوتا جو وحی کے گرد انسانی تعبیرات کا پہرہ بٹھا دیتی ہیں کہ انسانی تعبیرات ﴿**یحرفون الکلم عن مواضعه**﴾ (المائدہ:۱۳) کی راہ پر لے جاتی ہیں۔ وہ جھوٹی تاویلات کے ذریعہ معزول قوموں کو حقیقتِ حال کے ادراک سے روکتی ہیں۔ وہ یہ بتاتی ہیں کہ تم اللہ کے نزدیک خزانۂ خاص ہو، خیر امت ہو، تمام عالم پر تمہاری فضیلت مسلّم ہے۔ تمہاری دنیا اگر کھوٹی ہوگئی تو کیا ہوا، آخرت تو تمہارے لئے محفوظ ہی ہے۔

تشریعی امور میں اگر تاریخ تمہارے ہاتھوں سے پھسل گئی ہے تو کیا ہوا، تکوینی امور تو اب بھی تمہارے ہاتھوں میں ہے یا کم از کم تمہاری تعبیرات سے ہم آہنگ ہے۔ صورت حال کا حقیقی ادراک کے بجائے معزول امتوں کی فکری کاوشوں کا محور یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ذلت ومسکنت کی اس اذیت ناک صورت حال کو ہی دنیا میں امت منتخبہ کا مقدر بتایا جائے اور خیر امت کے حوالے سے جن انعامات اور فضل کا اللہ نے وعدہ کر رکھا ہے اسے دنیا سے ہٹا کر پوری طرح آخرت میں منتقل کر دیا جائے۔ نظریے کی سطح پر یہ ایک بہت بڑی تبدیلی ہے جو دراصل ایک نئی دینیات کی تیاری چاہتا ہے اور جس کے لئے ضروری ہے کہ خوش فہمیوں اور خوش خیالیوں پر مشتمل خوش عقائدگی کو رواج دیا جائے۔

عقیدہ کسی امت کے لئے mission کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر کسی قوم کا عقیدہ بدل جائے یا اس کی تعبیرات میں فرق آ جائے تو زندگی کی طرف اس کے رویے میں واضح تبدیلی آ جاتی ہے۔ اہلِ یہود کے منصب فضیلت یا امتِ مسلمہ کے آخری خیر امت کے بیان سے یہ حقیقت منکشف ہوتی تھی کہ اب دنیا کی تاریخ ان امتوں کی امامت میں اپنا راستہ طے کرے گی۔ عالمی سیادت کے منصب پر پہلے اہل یہود اور پھر امت محمدی فائز کی گئی۔ آخرت میں تمام انعامات کے علاوہ خود دنیا میں سیادت وعظمت ان کا حصہ بتایا گیا۔ داؤدؑ اور سلیمانؑ کی بادشاہت، جس کے لوٹنے کی تمنا اب بھی اہل یہود کرتے ہیں، دراصل انبیاء کے ہاتھوں میں انسانی تاریخ کی لگام دینے کا بیان ہے: ﴿**یا داؤد انا جعلناک خلیفة في الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی فیضلّک عن سبیل اللّٰہ. ان الذین یضلون عن سبیل اللّٰہ لھم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب.**﴾(ص:۲۶) منصب نبوت پر داؤد کی تنصیب کے بعد ان سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ وحی کی روشنی میں امورمملکت انجام دیں، بالفاظ دیگر حق وانصاف پر قائم رہیں۔ اہل یہود کی معزولی کے بعد قیامت تک کے لئے خیر امت کے منصب پر امت مسلمہ کو فائز کر دیا گیا۔ دنیا کی رہنمائی کا کام اور وحی کی روشنی سے انسانی معاشرے کو منور رکھنے کا فریضہ امت وسط کے ہاتھوں میں سونپا گیا ﴿**وکذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیدا**﴾ (البقرہ:۱۴۳) دراصل اسی غیرمعمولی اور بے مثل تاریخی واقعے کا بیان ہے جب پوری کی پوری امت کارنبوت پر مامور کر دی گئی اور جب رہتی دنیا تک کے لئے سیادتِ عالم کااعزاز اس امت کو منتقل کر دیا گیا۔ امتِ وسط کے الفاظ سے اسی عدل وانصاف کی طرف اشارہ مقصود ہے جو وحی کے لئے لازمہ رحمت کی حیثیت رکھتا ہے۔ وحی کو برتنے کے نتیجے میں عدل وانصاف کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، حقیقت پسندی اور نقد واحتساب کا رویہ پیدا ہوتا ہے اور نقد واحتساب کا یہ رویہ وحی کو

تعبیرات کے پردے میں گم ہونے سے روکے رکھتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

امت مسلمہ کو جب خیر امت کے منصب پر فائز کیا گیا تب اس کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ اسے آخری وحی کے حاملین کی حیثیت سے صرف روحانیت یا اخلاقیات کا کوئی مجموعہ عطا کیا جارہا ہے۔ داؤد وسلیمان کی بادشاہت اور اہلِ یہود کے تمام عالم پر فضیلت کے حوالے سے انہیں جو کچھ عطا کیا جارہا تھا، اس سے یہ بات مترشح تھی کہ اب تا قیامت خلافتِ ارضی کا منصب ان کا حصہ ہے۔ مدینہ میں آپؐ کے داخلے کے بعد میثاقِ مدینہ کے ذریعے یہ بات واضح ہوچکی تھی کہ دین ودنیا کے تمام معاملات میں اب آخری رسولؐ اور اس کی امت کو final say حاصل ہے۔ وقت کی دو بڑی super powers قیصر وکسریٰ کی حکومتوں کے عنقریب زوال کی پیش گوئی قرآن میں کردی گئی تھی۔ گویا یہ بتانا مقصود تھا کہ اب نبیؐ عربی کے ظہور کے بعد دنیا کے سیاہ وسفید کا فیصلہ اسی نبیؐ اور اس کے متبعین کے ہاتھوں ہونا ہے۔ ایران وروما کی سلطنتوں کا بکھرنا طے پاچکا ہے، کہ اب خیر امت کے منصب پر محمد رسول اللہ کی امت فائز کردی گئی ہے۔ خیرامت کا تصور دنیا وآخرت دونوں جہاں کے انعامات سے عبارت تھا۔ مسلمان یہ سمجھتے تھے کہ چونکہ خدا نے ان کو آخری امت کی حیثیت سے منتخب کرلیا ہے اس لئے دنیا کی کوئی قوت اب ان کے مقابلے نہیں ٹھہرسکتی۔ سیادت ان کا مذہبی فریضہ ہے۔﴿وأنتم الأعلون ان کنتم مؤمنین﴾ (آل عمران:۱۳۹) کی بشارت کو وہ عملی دنیا میں پورا ہوتے ہوئے دیکھ رہے تھے۔ عقیدہ کی اس قوت نے ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو ایک معنویت اور مشن عطا کردیا تھا۔ فرض منصبی میں گہرا یقین اور دنیا اور آخرت میں غلبہ وکامرانی کے وعدۂ ربانی نے ان کی زندگیوں میں ایسا جوش وخروش بھردیا تھا کہ اس سیلاب پر دنیا کی بڑی سے بڑی قوت بھی روک لگانے کی متحمل نہ تھی۔

البتہ جب وحی کی طرف ہمارے رویے میں تبدیلی آتی گئی اور اس کے نتیجے میں ہم زوال سے دوچار ہوگئے تو خیر امت سے متعلق اپنے عقائد کو بھی حالات کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ غلبہ وکامرانی کے الٰہی وعدوں کو اس دنیا سے آخرت میں منتقل کرکے ہم نے ایسے عقائد بناڈالے جو ہماری موجودہ ذلت ومسکنت کے باوجود ہمیں بآسانی خیر امت باور کراسکیں۔ امورِ دنیا کو دوسروں کے لئے چھوڑ کر ہم نے اپنی فضیلت کو صرف آخرت تک محدود کردیا۔ پھر ہمارے یہاں اُن خوش عقائدگیوں نے جنم لیا جو کبھی اہلِ یہود کا طرۂ امتیاز ہوا کرتی تھیں۔ دنیا اور امورِ دنیا کو ہڈی سے تشبیہ دی گئی جسے کتے چوستے ہیں۔ ہم نے اپنے لئے بزعمِ خود آخرت کو منتخب کرلیا۔ حالانکہ آخرت کی تمام نعمتوں کی بشارت دنیا میں کارِنبوت کی انجام دہی کے نتیجے میں دی گئی تھیں لیکن ہم نے اسے فی نفسہٖ اپنا پیدائشی حق قرار دیا۔ ترکِ دنیا کے نتیجے میں حصولِ آخرت کے نئے نئے فارمولے ایجاد

ہوئے۔ ایک ایسی رہبانیت وجود میں آ گئی جس کی اہلِ نصاریٰ کے حوالے سے قرآن نے مذمت کی تھی اور جس راستے سے اہلِ نصاریٰ وحی انجیل کو چھوڑ کر فسق میں مبتلا ہوگئے تھے: ﴿**ورھبانیة ابتدعوھا ماکتبناھا علیھم الا ابتغاء رضوان اللّٰہ فما رعوھا حق رعایتھا فاتینا الذین آمنوا منھم اجرھم وکثیر منھم فاسقون**﴾ (الحدید: ۲۷)

خیر امت کو روحانی منصب قرار دینے اور انعامات الٰہی کے دنیا وآخرت کے وعدے کو پوری طرح آخرت میں منتقل کرنے کے نتیجے میں امت کے رویے اور اس کے worldview میں بنیادی تبدیلی آ گئی۔ امتِ مرحومہ نے اب اپنی معزولی کو ہی عین تنصیبِ منصب قرار دے دیا۔ احساسِ زیاں چونکہ جاتا رہا تھا اس لئے دوبارہ منصبِ نبوت کی واپسی کے لئے حقیقت پسندانہ رجحان پیدا نہ ہوسکا۔ اس کے برعکس یہ خیال عام ہوا کہ دنیا تو اہلِ ایمان کے ہاتھوں سے جا چکی، پھر یہ کہ فانی دنیا میں رکھا بھی کیا ہے، اہلِ ایمان کو دراصل اپنی آخرت کی فکر کرنی چاہیے جہاں ایک دائمی رحمت ان کی منتظر ہے۔ وہ تمام انعامات اور وعدے جو کارِ نبوت کی انجام دہی سے مشروط تھے انہیں کارِ نبوت سے de-link کر دیا گیا اور اس طرح خوش فہمیوں پر مشتمل عقائد کا ایک نیا دفتر امت مسلمہ کا مقدر بن گیا۔ رفتہ رفتہ یہ خوش فہمیاں اتنی عام ہوئیں کہ اسے عقائد کا سا اعتبار حاصل ہوگیا۔ یہ عقائد کچھ نئے نہ تھے بلکہ یہ وہی خوش فہمیاں تھیں جن کا شکار یہود ونصاریٰ ہو چکے تھے اور جن کی مذمت امم سابقہ کے حوالے سے قرآن مجید میں موجود تھی۔ سیادتِ عالم سے معزول امت پر جوں جوں وقت گزرتا گیا یہ خیر امت، امت الامانی میں تبدیل ہوتی گئی۔

خیر امت کا لقب جو کبھی کارنبوت سے عبارت تھا اب محض ایک group identity بن کر رہ گیا۔ امم سابقہ کی طرح جو محض یہودیت یا نصرانیت کی قومی شناخت کو اپنی نجات کا ذریعہ سمجھ بیٹھے تھے، ہمارے یہاں بھی یہ خیال عام ہوا کہ ہر مسلمان دیر یا سویر، سزا یافتہ یا انعام یافتہ، گھوم پھر کر بالآخر جنت ہی میں پہنچے گا۔ حالانکہ قرآن نے صریح لفظوں میں محض group identity کے اعتبار کو ساقط کر دیا تھا: ﴿**وقالوا کونوا ھودا او نصاریٰ تھتدوا قل بل ملة ابراھیم حنیفاً**﴾ (البقرہ: ۱۳۵) کہ اسے نہ تو یہودیت مطلوب ہے، نہ ہی عیسائیت اور نہ ہی موجودہ مسلمانی۔ بلکہ اس کا مطالبہ دین حنیف کا قیام اور اس کی پیروی ہے لیکن یہود ونصاریٰ کی طرح ہم نے بھی یہ سمجھ رکھا ہے کہ مسلمان چونکہ خیر امت ہیں اس لئے رحمت ومغفرت ان کا مقدر ہے۔ حالانکہ انعامات ومغفرت کا وعدہ، نام نہاد مسلمان، نصاریٰ یا اہل یہود کے لئے نہیں بلکہ کارنبوت کے حاملین کے لئے تھا۔ لیکن جو لوگ کارنبوت کو محض ideological badge بنا ڈالیں ان کے لئے خدا کے انعامات اور وعدوں

میں اپنے لئے ایسی گنجائش پیدا کر لینا کچھ مشکل نہ تھا۔ ﴿**یحرفون الکلم عن مواضعه**﴾ (المائدۃ:۱۳) کی اس سے روشن مثال اور کیا ہوسکتی ہے۔ حالانکہ مختلف مقامات پر، مختلف اسالیب میں اس مفروضہ جانبداری کی نفی کی گئی تھی اور یہ بتایا گیا تھا کہ خدا کے انعامات کے مستحق اصحابِ عمل ہیں نہ کہ کوئی فرقہ یا مخصوص قوم: ﴿**ان الذین آمنوا والذین هادوا والصائبون والنصاری من آمن باللّٰه والیوم الآخر وعمل صالحاً فلاخوف علیهم ولا هم یحزنون**﴾. (المائدہ:۶۹)

اہل یہود، جنہوں نے اپنی راہ گم کر لی تھی اور جو سیادت سے معزولی کے نتیجے میں ذلت ولعنت کے عذاب میں مبتلا تھے، اپنے عظیم الشان ماضی سے کچھ اس طرح چمٹے تھے کہ انہیں یہ پتہ ہی نہ چلا کہ دنیا کہاں سے کہاں پہنچ گئی ہے۔ وہ اپنی سابقہ حیثیت کے حوالے سے خود کو جنت کا مستحق سمجھتے تھے اور کبھی اگر انہیں اپنی غفلت کا خیال بھی آتا تو یہ سوچ کر اپنے دل کو تسلی دے لیتے تھے کہ دوزخ کی آگ اول تو ہمیں چھوئے گی نہیں اور اگر ایسا خدانخواستہ ہوا بھی تو یہ سزا محدود مدت کے لئے ہوگی: ﴿**وذلک بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا ایاماً معدودات**﴾ (آل عمران:۲۴) حالانکہ خدا کا ان سے ایسا کوئی وعدہ نہ تھا لیکن آخرت کے سلسلے میں اس قسم کی خوش گمانیوں نے انہیں تباہی کے راستے پر ڈال رکھا تھا: ﴿**وغرهم فی دینهم ما کانوا یفترون**﴾ (آل عمران:۲۴)۔ فضائل کی کتابوں میں اہل یہود کی نجات کے حوالے سے تو اس حد تک ضمانت موجود تھی کہ حشر کے دن حضرت ابراہیم علیہ السلام کسی بھی مختون اسرائیلی کو جہنم میں جانے سے روک دیں گے۔ قومی اور گروہی شناخت کو وجہ نجات قرار دینے کے سبب اہل یہود کی نظری اور اخلاقی زندگی تباہ ہو کر رہ گئی۔ جب آخرت محفوظ ہو تو اپنی غلطیوں کی اصلاح اور خامیوں کی نشاندہی مشکل ہوجاتی ہے۔ رجوع الی اللہ کے دروازے بند ہوجاتے ہیں، وحی سے از سرنو اپنی قومی زندگی کا چراغ روشن کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ قومی زندگی کا قافلہ زوال کی شاہراہ پر بے دھڑک چل پڑتا ہے اور وہی صورت حال پیدا ہوجاتی ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے: ﴿**فباء و بغضب علی غضب وللکفرین عذاب مهین.**﴾ (البقرہ:۹۰)

یہ تو امت یہود کی خوش فہمیوں کا بیان تھا۔ اب ذرا اس آئینے میں امت مسلمہ کی تصویر دیکھئے۔ صاف محسوس ہوتا ہے گویا ان آیات میں خود ہماری تصویر کشی کی جارہی ہو۔ کار نبوت سے دست کشی کے باوجود ہمارے یہاں جمہور مسلمانوں کے درمیان یہ عقیدہ عام ہے کہ مسلم قوم کے ہر فرد کی آخری منزل جنت ہے۔ روایات اور بزرگوں کے بیان نے اس خیال کو اتنا پختہ بنا دیا ہے کہ ہم یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ ہمارے اعمال جیسے بھی ہوں، ہم خدا سے کئے ہوئے عہد پر قائم ہوں یا نہ ہوں، خیر امت کے منصبِ عظیم کا ہمیں پاس ہو یا نہ ہو، جب ایک بار

زبان سے لاالہٰ الا اللہ نکل گیا تو جنت ہمارے لئے مقدر ہوگئی۔ کمزور روایتوں نے اس عقیدے کو مضبوط بنانے میں خاصا اہم رول انجام دیا ہے۔ اسی قبیل کی ایک کمزور روایت میں تو یہاں تک مذکور ہے کہ "**من قال لا الٰہ الا اللّٰہ دخل الجنة**......" پوچھنے والے نے پوچھا کہ کیا اگر وہ زنا کرے اور چوری کرے جب بھی؟ کہا گیا: ہاں! کہتے ہیں کہ پوچھنے والے نے تین بار پوچھا۔ جواب ملا کہ ہاں۔ خواہ یہ بات پوچھنے والے (ابوذرؓ) کو کتنی ہی گراں کیوں نہ گذرے۔[۳۶]

مولانا اشرف علی تھانوی نے ایک حدیث کے حوالے سے تو یہاں تک لکھا ہے کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ مومن بندہ کا حساب چھپا کرلیں گے۔ اس کی نافرمانی اور گناہوں کا جب بیان ہوگا، تو ایسا لگے گا کہ جیسے کہ وہ بس ہلاک ہوا۔ تب حق تعالیٰ فرمائیں گے کہ جاؤ ہم نے دنیا میں بھی پردہ پوشی کی تھی یہاں بھی کرتے ہیں۔[۳۷] یہ ہے وہ جانبداری جو منصف اعلیٰ کے حوالے سے ہمارے عقیدے کا حصہ بن گئی ہے۔ اور جس کے بھروسے ہم محض اپنی قومی اور ملی شناخت کو وجہ نجات قرار دئے بیٹھے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام اگر بنی اسرائیل کی نجات کے لئے تلمودی لٹریچر میں متحرک نظر آتے ہیں تو ہمارے یہاں بھی رسول اللہؐ کو شافع محشر قرار دینے کا عقیدہ در آیا ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جس کی ذات عدل وانصاف میں بے مثال ہے اور جو حساب کے دن دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کردے گا، قرآن کے الفاظ میں ﴿**ومن یعمل مثقال ذرة خیراً یّرہ ومن یعمل مثقال ذرة شراً یّرہ.**﴾ (الزلزلة: ۷-۸) ہم اسی منصف اعلیٰ سے یہ آس لگائے بیٹھے ہیں کہ وہ حساب کے دن دوسری قوموں کے مقابلے میں ہماری طرف جانبداری کا رویہ اختیار کرے گا۔ حالانکہ یہ حقیقت واضح کی جاچکی ہے کہ ﴿**لیس بأمانیکم ولا امانی اھل الکتاب من یعمل سوٓءًا یجز بہ ولایجد لہ من دون اللّٰہ ولیاً ولا نصیرا.**﴾ (النساء: ۱۲۳) لیکن ان تمام تر وضاحتوں کے باوجود اہل کتاب کی طرح امت مسلمہ نے بھی اپنے نبی کو شفیع المذنبین قرار دے رکھا ہے۔ قرآن کی وہ آیات جو امم سابقہ کے حوالے سے اس قسم کی خوش فہمیوں کی مذمت میں وارد ہوئی تھیں انہی آیات کی تشریح وتاویل سے بالکل مختلف معانی برآمد کرلئے گئے ہیں۔

وہ دن بڑا سخت ہوگا، وہ انصاف کا دن، اس دن تمام چیزیں جیسی کہ وہ ہیں اپنی اصل حالت میں نظر آئیں گی، حقیقت بے حجاب ہوجائے گی، اس دن اس کا حضور ہوگا اور لوگوں کے اپنے اعمال: ﴿**فالیوم لا تظلم نفس شیئا ولاتجزون الا ماکنتم تعملون.**﴾ (یٰسین: ۵۴)۔ وہ انصاف کا دن جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ اس دن سے ڈرو جب کوئی شخص اپنے آپ کو پیش کرکے دوسرے کو نہیں بچا سکے گا۔ جب کوئی

شفاعت قبول نہیں کی جائے گی، نہ جرمانہ دے کر جان بخشی ہوگی اور نہ ہی کسی قسم کی مدد پہنچائی جاسکے گی: ﴿**واتقوا یوماً لاتجزی نفس عن نفس شیئاً ولا یقبل منها شفاعة ولا یوخذ منها عدل ولا هم ینصرون.**﴾ (بقرہ: ۴۸) اس دن نہ کوئی حمایتی ہوگا اور نہ کوئی شفیع: ﴿**ماللظالمین من حمیم و لا شفیع**﴾ (غافر: ۱۸)

قرآن میں جہاں بھی شفاعت کا تذکرہ آیا ہے وہاں اسی بات کا اعادہ کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور حساب کے دن جو چیز کام آئے گی وہ لوگوں کا اپنا عمل ہوگا، نہ یہ کہ ان کی بے جا خوش گمانیاں، اس کے آگے کس کی مجال کہ اس کی مرضی کے بغیر لب کشائی کرسکے: ﴿**من ذالذی یشفع عنده الا باذنه**﴾ (البقرہ: ۲۵۵) اس دن جب لوگ دوبارہ اٹھائے جائیں گے خدا کے دربار کا جلال اور اس کی ہیبت کا یہ عالم ہوگا کہ قطار اندر قطار فرشتے بھی لب کشائی کی ہمت نہ جٹا سکیں گے الا یہ کہ خود ان سے کچھ پوچھا جائے یا انہیں بارگاہِ ذوالجلال سے اذن عطا ہو: ﴿**یوم یقوم الروح والملائکة صفاً لایتکلّمون الا من اذن له الرحمٰن وقال صوابا**﴾ (نبأ: ۳۸) وہ دن جو انصاف کے حوالے سے قائم کیا جائے گا اور جس دن منصفِ اعلیٰ خود انصاف قائم کرے گا اس دن کے بارے میں یہ سوچنا کہ وہاں کوئی سفارش کام آسکتی ہے، یا کسی کی شفاعت سے نتائج بدل سکتے ہیں، دراصل قرآن کی بنیادی تعلیمات سے انکار کے مترادف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ آج امت کا ایک بڑا طبقہ، کوئی کم کوئی زیادہ، اس غیر قرآنی تصور میں یقین رکھتا ہے کہ حشر کے دن رسولؐ اللہ کی مداخلت سے نتائج تبدیل ہوجائیں گے۔

قرآن کی یہ فہمائش اپنی جگہ کہ اے نبیؐ ان سے کہہ دو کہ میں تمہارے لئے کسی ہدایت یا خسارے کا اختیار نہیں رکھتا: ﴿**قل انی لا أملک لکم ضرّاً ولا رشداً**﴾ (الجن: ۲۱) دوسروں کے لئے کیا خود اپنے لئے نبی اللہ کا محتاج ہے: ﴿**قل لا أملک لنفسی نفعاً ولا ضراً الا ماشاء اللّٰه ولو کنت أعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء ان أنا الا نذیر وبشیر.**﴾ (اعراف: ۱۸۸) لیکن اس کے برعکس مسلم فکر وعقیدے میں رسولؐ اللہ کو شفاعت کبریٰ کے منصب پر فائز کیا گیا ہے جس کی رو سے آپؐ کے ہاتھ پر باب شفاعت کھلے گا[۳۸]۔ اس کے بعد دیگر انبیاء کرام حتیٰ کہ صالحین اور صدّیقین کے لئے بھی شفاعت میں حصہ بتایا گیا ہے۔ بلکہ بعض کمزور روایتوں میں تو ہر مسلمان کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ شفاعت کے ذریعے مجرموں کو جہنم سے نجات دلائے یا کم از کم ان کا عذاب ہلکا کروادے۔ بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں حضرت آدمؑ اور دوسرے انبیاء کرام کی بے بسی کا تذکرہ موجود ہے جنہیں شفاعت کا یارانہ ہوگا۔ ان روایتوں کے مطابق بالآخر

رسول اللہﷺ، اللہ تعالیٰ کی اجازت سے شفاعت کا portfolio سنبھال لیں گے۔[۳۹] ترمذی کی ایک حکایت کے مطابق ایک بار اللہ کے ایک فرشتے نے رسول اللہﷺ کے سامنے دو متبادل پیش کئے یا تو شفاعت کا حق لیں یا آدھی امت کو جنت میں جانے کی ضمانت۔ اس روایت کے مطابق آپؐ نے شفاعت کا حق پسند کیا تا کہ اس سے کثیر فائدہ حاصل ہو۔[۴۰] حضرت علیؓ سے مسند فردوس میں مروی ہے کہ جب آیت: ﴿ولسوف یعطیک ربک فترضیٰ﴾ (الضحیٰ:۵) نازل ہوئی تو رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جب تک میری امت کا ایک شخص بھی دوزخ میں رہے گا میں راضی نہیں ہوں گا۔[۴۱] ایک روایت میں زبانی مسلمانوں کو جنت کی ضمانت اس طرح دی گئی کہ اگر کوئی شخص نومولود کا نام محمد رکھے تو دونوں باپ بیٹا جنت میں جائیں گے۔[۴۲] کہا گیا کہ اس دن پکارنے والا پکارے گا کہ جس کسی کا نام محمد ہے وہ اس نام کی عزت وحرمت کے باعث جنت میں داخل ہوجائے۔[۴۳] امت محمدیہ پر خدا کی جانب داری اور اس کے فضلِ خاص کے بیان میں یہاں تک کہا گیا کہ دوسری امتوں کے لئے لوح محفوظ میں یہ لکھا ہوا ہے کہ ''من اطاعه فله الجنة ومن عصى فله النار'' لیکن امت محمدیہ کے بارے میں درج ہے کہ ''امةٌ مذنبةٌ وربٌ غفور''۔[۴۴] یہ اور اس قسم کی خوش گمانیوں کی ایک طویل فہرست ہے جس سے فضائل کی کتابیں پٹی پڑی ہیں۔ قرآن نے تو جنت کو انعام کے طور پر مومن کی منزل بتایا تھا ﴿ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما یعلم الله الذین جاهدوا منکم ویعلم الصٰبرین﴾. (آل عمران:۱۴۲) لیکن وحی کی انسانی تعبیروں نے اسے ایک قومی اور ملی مسئلہ بناڈالا۔ اہل یہود کی طرح مسلمانوں نے بھی ایک جانب دار خدا اور شفیع المذنبین پیغمبر برآمد کرلیا۔ دنیا ہاتھ سے نکل گئی تو کیا ہوا ان خوش گمانیوں کے طفیل کم از کم آخرت پر اپنی اجارہ داری تو قائم ہوگئی۔

اہل یہود کا یہ کہنا کہ ﴿نحن ابناء الله واحباؤه﴾ (المائدہ: ۱۸) اور اس حوالے سے آخرت میں اپنے آپ کو خصوصی فضل کا مستحق قرار دینا دراصل اس ماضی پرستی کی طرف اشارہ ہے جو معزول اور مرحوم قوموں میں پیدا ہوجایا کرتی ہے۔ حال سے فرار کی خواہش تابناک ماضی میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے اور حقائق کی سنگینی انہیں اس بات پر اکساتی ہے کہ وہ اب دنیا میں دائمی ذلت کو قبول کرتے ہوئے خیر کی تمام تر توقع دنیائے آخرت میں منتقل کردیں۔ خیر امت یا امت منتخبہ کا منصب واقعات اور حقائق کی دنیا میں اعتبار کھودیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قومی زندگی ایک طرح کے mock-play کے عمل میں مبتلا ہوجاتی ہے۔ جاہ وحشم اور عزت واعتبار تو رخصت ہوجاتی ہے لیکن بھاری بھرکم اصطلاحوں کا رواج برقرار رہتا ہے۔ نبوت کی جگہ مشائخیت لے لیتی ہے اور وحی کی جگہ انسانی تعبیر فکری زندگی کا سرمایۂ کل قرار پاتی ہے۔ دیکھتے دیکھتے اولوا الامر کے منصب پر مختلف اور

متضاد خیالات کے لوگ فائز ہوجاتے ہیں اور وہی امت جو کبھی وحی کی روشنی میں اتحاد و اتفاق کی زندگی گزارتی تھی اور جس کے حرکت و عمل سے وحدت کا اظہار ہوتا تھا، مختلف اولوا الامر کی اطاعت میں سخت انتشار اور اختلاف کا شکار ہوجاتی ہے۔ قومی زندگی کا mock-play جہاں بظاہر پوری سماجی زندگی شریعت کی اتباع کے حوالے سے سجائی جاتی ہے، بہت جلد دین اور دنیا کی تقسیم کے عمل میں مبتلا ہوجاتی ہے۔ سیاسی اور سماجی زندگی غلبہ و اقتدار سے عبارت ہے اس لئے شریعت کے نام پر mock-play کو جاری رہنے کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اسے صرف مذہبی، بالفاظ دیگر عائلی اور روحانی زندگی تک محدود رکھا جائے۔ اہل یہود کا حلاقہ ہو یا مسلمانوں کی فقہ دونوں میں جس قسم کی تفصیلات کا بیان موجود ہے ان کا ایک بڑا حصہ عائلی یا انفرادی زندگی کی ہدایات تک محدود ہے۔ جوں جوں اقتدار سے دوری پر وقت گزرتا گیا ہے فقہائے عظام کی توجہ سماجی، سیاسی اور اجتماعی مسائل سے ہٹ کر انفرادی، عائلی اور عبادتی زندگی کی ظاہر پرستی پر مرکوز ہوتی گئی ہے۔ اہل یہود کی فقہ میں اگر Kosher کی بحث پر طویل ابواب اور بے شمار طولانی مباحث قائم کئے گئے ہیں، زبان کی ترکیبوں، جانوروں کے انتخاب اور ان کے حرام و حلال کے سلسلے میں اکتا دینے والی بحثیں موجود ہیں تو ہمارے یہاں بھی انہی موضوعات پر طول طویل بحثوں اور نکتہ شناسی کی ایک مستحکم روایت موجود ہے۔ زندگی کا ایک بڑا حصہ چونکہ ان حضرات کی دسترس سے باہر ہوگیا۔ اقتدار سے محرومی نے ان کی اجتماعی زندگی کو نظام وحی اور اس کی روشنی سے محروم کردیا، اس لئے جو لوگ دین کے حوالے سے دنیا جینے کی خواہش رکھتے تھے ان کے لئے دینی زندگی کو انفرادی اور عائلی زندگی تک محدود کرنا پڑا۔ دین و دنیا کی تفریق کا واضح مطلب یہ تھا کہ اجتماعی زندگی میں منصب رشد و ہدایت سے وحی کا جو جبری انخلاء ہوا تھا اس صورت حال کو مذہبی جواز فراہم کردیا جائے۔ معزول امتیں جن کے یہاں دین بمعنی فقہ یا ظاہر پرستی رائج ہوجاتا ہے ان کے لئے اس ثنویت کو قبول کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ایک بار جب اجتماعی زندگی میں Secularization کا آغاز ہوگیا تو دوبارہ وہیں سے رہنمائی کا حصول مشکل ہوجاتا ہے بلکہ اجتماعی عقیدہ اس ثنویت کا قائل ہوجاتا ہے کہ دین کا مطلب مخصوص قسم کی عبادتیں اور خاص قسم کی ظاہر پرستی ہے، اور بس۔

سیکولرائزیشن معزول امتوں کے لئے ایک نئے دین کی تیاری ہے، اجتماعی اور انفرادی زندگی کی ثنویت اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ اجتماعی زندگی کے بگاڑ کو مذہبی تشریح و تعبیر نہ صرف یہ کہ گوارا کرے بلکہ اس کے لئے مذہبی جواز بھی فراہم کرے، احبار و رہبان کی فقہ اسی دور میں پیدا ہوتی ہے۔ وحی سے راست اکتساب کا چونکہ رواج باقی نہیں رہتا اس لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ فلاں مشائخ یا فلاں ائمہ کرام کے نزدیک اجتماعی زندگی اپنے

تمام تر انحراف کے باوجود قابل قبول ہے۔ ﴿وان منهم لفريقاً يلؤن ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب﴾ (آل عمران: ۷۸) tongue twisting کا کھیل نہیں بلکہ کتاب سے باطل نظریات پر دلیل لانے کی طرف اشارہ ہے۔ اولوا الامر کا منصب جب مشائخیت کے زیر تصرف آ جاتا ہے تو نہ صرف یہ کہ مطالب وحی کا الٹ پھیر رواج پاتا ہے بلکہ بھانت بھانت کے یہ روحانی اولوالامر اللہ کی آیات کو اور اس کے عہد کو تھوڑی قیمتوں میں بیچ ڈالتے ہیں: ﴿ان الذين يشترون بعهد اللّٰه وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئک لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم اللّٰه ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم﴾ (آل عمران: ۷۷) ان مذہبی قائدین کے اندر قساوت کا یہ عالم ہوتا ہے کہ وہ دھڑلّے سے مطالب دین کے خلاف فتاوے جاری کرتے اور اسے مصالح امت اور مطالب دین باور کرانے سے نہیں چوکتے۔ یہی وہ عمل ہے جسے قرآن ﴿فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هٰذا من عند اللّٰه يشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ (البقرہ: ۷۹) سے تعبیر کرتا ہے۔ منصب نبوت کی حامل امت اپنے تمام تر دعویٰ دینداری کے باوجود جبت اور طاغوت کی اطاعت قبول کر لیتی ہے۔ یہ سانحہ کسی عام انسانی گروہ کے ساتھ نہیں بلکہ ان لوگوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کے بارے میں قرآن کہتا ہے ﴿ألم تر الى الّذين أوتوا نصيباً من الكتاب يومنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدىٰ من الذين آمنوا سبيلاً﴾ (النساء: ۵۱)

سیادت عالم کے منصب سے جبت و طاغوت کی بندگی کا یہ عمل امم سابقہ کے ساتھ جس طرح پیش آیا تھا واقعات کی دنیا میں آج اسی صورت حال سے امت مسلمہ دوچار ہے۔ اجتماعی زندگی کی تباہی اور سیادت عالم سے معزولی کے بعد دین کے نام پر جس مظاہر پرستی کو ہمارے یہاں اعتبار اور سند کی حیثیت حاصل ہے اس کا تعلق آسمانی وحی سے کہیں زیادہ انسانی تعبیرات سے ہے۔ دین سے دور ایک مخالف دین تصور نے ہمارے یہاں دینی فکر میں اپنی جگہ بنا ڈالی ہے۔ گویا ایک یہودیت ہے جو دین اسلام میں داخل ہو چکی ہے۔ قوانین و فرامین کا بے روح ڈھانچہ سب کچھ قرار پایا ہے، روح رخصت ہو چکی ہے۔ عوامی سطح پر دین کا جو تصور عام ہے اسے وحی سے خدا واسطے کا بیر ہے۔ احبار و رہبان کے تفقہ پر سوالیہ نشان لگانا ایک امر محال ہے جس کی کم از کم موجودہ مسلم فکر میں کوئی گنجائش نہیں دکھتی۔ گزشتہ چند صدیوں میں اجتہاد کے حوالے سے مسلم دنیا میں جو تحریکیں اٹھی ہیں وہ اگر انتہائی کوششوں کے باوجود کوئی راستہ بنانے میں ناکام رہی ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ابتدائی صدیوں کے canonization کو چیلنج کرنے کا ان کے اندر بھی یارا نہ تھا۔ اجتہاد ان معنوں میں کہ اپنے فکر کا

چراغ براہ راست وحی ربانی سے روشن کیا جائے، اسی وقت کامیاب ہوسکتا تھا جب ہم اپنے تہذیبی اور فکری سرمائے پر تحقیقی اور تنقیدی نگاہ ڈالنے کی جرأت رکھتے ہوں ورنہ ائمہ اربعہ کے تفقہ کو اگر معتبر فہم کا واحد حوالہ قرار دیا گیا تو وحی کے گرد مشناتی حصار سے بچنا مشکل ہوجائے گا اور ہمارے تہذیبی اور فکری سرمائے میں جو یہودیت داخل ہوگئی ہے اس کے انخلاء پر ہم قادر نہ ہوسکیں گے۔ وحی کی طرف اہل یہود کی واپسی میں ایک مشکل یہ تھی کہ مشناۃ کے حصار میں وحی کے نام پر جو کچھ موجود تھا خود اس کی حیثیت بھی خالص وحی کی نہ تھی۔ البتہ ہمارے یہاں تہذیبی سرمائے کے حصار میں گھرا اور تاریخ و روایت کی گرد میں دبا وحی کا آفتاب اسی طرح موجود ہے۔ دوسری قوموں کے برعکس ہمارا مسئلہ یہ نہیں کہ ہمارے ہاں وحی کی روشنی گم ہوگئی ہے بلکہ یہ ہے کہ کیا ہم وحی کا چیلنج قبول کرنے کا یارا رکھتے ہیں؟

تعلیقات وحواشی

۱۔ بعض یہودی اہل فکر زبانی اور تحریری تورات کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خمسہ موسوی کے علاوہ پرانے عہد نامے میں Nebiim (انبیاء) اور Ketubim (تحریریں) پر مشتمل ابواب کو بھی تحریری تورات میں شامل سمجھنا چاہئے۔ جبکہ زبانی تورات مکمل یہودی فکر و فلسفہ پر محیط بتائی جاتی ہے۔ مشناۃ (Mishnah) اور گمارا (Gemarah) کے علاوہ مدراشم (Midrashim) یعنی ربائی تاویلات اور Haggadah یعنی روایتی حکایات کو بھی اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ تورات کے باطنی معانی کی تلاش میں تفسیری ادب کا جو ذخیرہ کبالا کی شکل میں پایا جاتا ہے اسے بھی زبانی تورات کا جز سمجھا جاتا ہے۔تورات کے معانی ومضمرات کواس قدر وسعت دینے کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب ہر خیال کوتعبیرات کا لبادہ پہنا کر بآسانی یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ تورات میں یوں ہے جس سے مراد عام طور پر Torahic worldview ہوتا ہے نہ کہ تورات بذات خود۔

۲۔ ''اے سعادت مند! ہم پر اور تم پر ضروری ہے کہ اپنے عقائد کو کتاب وسنت کے مطابق اس طور پر کہ علمائے اہل حق نے کتاب وسنت سے سمجھا اور اخذ کیا ہے صحیح کریں کیونکہ ہمارا تمہارا سمجھنا اگر ان حضرات کی رائے کے مطابق نہ ہوتو قابل اعتبار نہیں۔'' (محولہ محمد منظور نعمانی، تذکرہ امام ربانی الف ثانی، لکھنؤ، ۱۹۷۰ء ص ۱۵۹)
بدقسمتی سے یہی آباء پرستی ان لوگوں کے ہاں بھی سکۂ رائج الوقت ہے جو خیر سے رجوع الی القرآن کی تحریک چلا رہے ہیں:

> ''میرا تعلق اسلاف کے ساتھ ہے اور اسلاف سے خود کو کاٹ دینا ہلاکت کے مترادف ہے۔ یہ میری پختہ رائے ہے اور میں اس پر جازم ہوں کہ کسی مسئلہ پر اسلاف کی متفقہ رائے سے اختلاف خواہ وہ کسی ایک مسئلہ میں ہی کیوں نہ ہو، انتہائی خطرناک ہے۔ اسی طرح فتنوں کا آغاز ہوتا ہے۔''
> (ماہنامہ میثاق لاہور، ستمبر ۱۹۸۴ء)

۳۔ صوفیاء کے ملفوظات میں سند کے بغیر براہِ راست رسول اللہ ﷺ سے احادیث روایت کرنے کا رجحان عام ہے۔ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے ہر اچھی بات کو حدیث رسول قرار دینے کے کلیہ پر عمل کیا ہو۔ البتہ اس طریقۂ کار نے بسااوقات اسلام کی بالکل ہی مختلف تصویر ہمارے سامنے پیش کی۔ بعض اوقات ان حضرات کی جرأت پر حیرت

ہوتی ہے کہ کس طرح انھوں نے محض اپنے وہم و گمان سے ان باتوں کو بیان کرنے کی کوشش کی جس کا اللہ کے علاوہ کسی کو علم نہیں۔ معین الدین اجمیری نے اپنے پیر عثمان ہارونی کے حوالے سے ایک حدیث نقل کی ہے جو اس جسارت کی ایک عمدہ مثال ہے:

''رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ ہمیں اہل جنت کے خورد و پوش سے خبر دیجئے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ قسم ہے مجھ کو اس ذوالجلال والاکرام کی جس نے مجھے پیغمبری دی ہے کہ مرد بہشت میں سو مرتبہ کھانا کھائے گا اور سو ہی مرتبہ اپنی عیال داری سے محبت کرے گا۔ کسی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جب اس قدر کھانا پینا ہوگا تو انھیں قضائے حاجت بھی ہوگی یا نہیں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں، وقت قضائے حاجت شکم سے ایک ریح خارج ہوگی جس کی خوشبو مشک کو ماند کرتی جائے گی۔'' (انیس الارواح، ملفوظات عثمان ہارونی، مرتبہ معین الدین اجمیری)

۴ مشناۃ، کتاب حقیقت

۵ **فانه آخذ من المعدن الذی یاخذ منه الملک الذی یوحی به الی الرسول**
(محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، قاہرہ، ۱۳۹۵ھ، ص۷۳)

۶ بخاری، باب العلم

۷ ہمارے خیال میں مسلمانوں میں قرآنی نقوش تعویذ اور عملیات کا پورا دبستان یہودیت کے زیر اثر پروان چڑھا ہے۔ یہودیوں میں یہ تصور عام تھا کہ عبرانی زبان کے ابجد کو اگر ایک خاص طریقے سے ترتیب دیا جائے تو تورات کے باطنی معانی نکل آتے ہیں۔ ہندسوں میں باطنی تاثیر ہے بشرطیکہ اس کے ترتیب کا ہنر معلوم ہو۔ Sephiroth (numerical emanation) دراصل خدا کے مختلف وصف کا بیان ہے۔ چونکہ خدا نہ نر ہے نہ مادہ اس لئے اس میں دونوں ہی شکلیں پوشیدہ ہیں۔ خدا ایک رأس الاعداد ہے جس میں تمام دوسرے نمبرات پوشیدہ ہیں ایک سے دس تک کے تمام نمبرات بہشتی انسان آدم کی تخلیق میں موجود ہیں۔ قبالا کے مطابق بہشتی انسان آدم کی تخلیق سے پہلے جو دنیا معرض وجود میں آئی تھی وہ اس لئے باقی نہیں رہ سکی کہ اس میں عددی توازن کا فقدان تھا۔

تورات کے صوفی شارحین کے مطابق تورات خدائے ذوالجلال کا ایک نسوانی پیکر ہے جسے معانی کی چار سطحوں پر سمجھا جانا چاہئے۔ وہ چار سطحیں اس طرح ہیں: لفظی یعنی (peshat) رمزی (remez) تمثیلی (derash) اور سرّی (sod)۔ کتاب پیدائش میں تخلیق کائنات سے متعلق بیانات کو متصوفین نے کچھ اس انداز سے سمجھا گویا خدا نے کائنات کی تخلیق الفاظ کے سہارے کی ہو۔ اس خیال کے مطابق تخلیق کا سارا کاروبار تین الفاظ کے سہارے ترتیب دیا گیا ہے۔ (الف/ ہوا، میم/ پانی اور شین/ آگ) انسان کی سانس میں اور کائنات کی رگ و پے میں ان ہی تین حرفوں کا کمال جاری ہے۔ اس خیال کے مطابق ان تین بنیادی حرفوں پر توجہ اور مراقبہ انسان کو کائنات

اور اس کے خالق کے ساتھ ایک روحانی رشتے میں منسلک کرسکتا ہے۔ ان تین حرفوں کو محض ترسیل معانی کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے اسے ذاتِ باری سے رشتۂ وحدت میں پیوست ہونے کا آلہ سمجھنا چاہئے۔ عبرانی حرفوں کے مختلف متعینہ اعداد اور اس کی سرّی قوتوں پریقین نے اہلِ یہود کو اس غلط فہمی میں مبتلا کردیا کہ ان حرفوں کی سرّی قوتوں کے سہارے نہ صرف یہ کہ وہ قربِ الٰہی کے حقدار ہوسکتے ہیں بلکہ ان کی ترتیبی قوتوں کا راز حاصل کر لینے کے بعد سالک فی نفسہ تجربۂ ربانی سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔

اپنے پیش رو ربائی اکیوا کی طرح، ابرہیم ابوالعافیہ اس روحانی تجربے کے بارے میں اس طرح گویا ہیں:

''حرفوں پر سخت توجہ اور مراقبہ کے بعد تمہیں ایسا محسوس ہوگا تمہارے سر کے بال اپنی جڑوں پر سیدھے کھڑے ہوگئے ہیں...... تمہارے خون میں ارتعاش ہوگیا ہے...... اور تمہارا تمام جسم لرز رہا ہے، تمہارے اعضاء مضمحل ہورہے ہیں اور ...... تمہیں ایسا محسوس ہوگا گویا کوئی اضافی روح تمہارے اندرون میں وجود میں آ گئی ہو...... جو تمہیں اندر سے مضبوط کرتی اور تمہارے وجود میں سرایت کرتی جاتی ہو...... گویا کوئی خوشبودار روغن ہو جس کی سوگندھ سر سے پیر تک چھا گئی ہو۔''

(Abraham Abulfia, Sefer ha-Tzeruf, tr. Aryeh Kaplan, Bibliotheque Nationale ms. No. 774 and Jewish Theological Seminary ms. No. 1887, Quoted in Perle Besserman, *The Shambhala Guide to Kabbalah and Jewish Mysticism,* Massachusetts 1997, p.37)

بعض یہودی متصوفین کی تصنیفات مثلاً Sefer Yetzirah میں تین بنیادی حروف الف، میم اور شین کی ترتیب کو الٹ دیا گیا ہے۔ سالک کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ ان حرفوں کا الٹی ترتیب میں وظیفہ کرے اور ساتھ ہی ان حرفوں کی ادائیگی کے وقت انہیں اپنے تصور میں ان کی اضافی صفات کے ساتھ متصور کرتا رہے۔ مثلاً شین/ آگ کو اتھل پتھل کے ساتھ، میم/ پانی کو امن طمانیت کے ساتھ اور الف کو وجود عدم (Nothingness) کی خاموشی کے ساتھ۔

قبالائی نقطۂ نظر کے مطابق کائنات کی تخلیق باری تعالیٰ کے دس احکامِ ظہور کے نتیجے میں ہوئی جیسا کہ تورات میں "And God said....." دس مرتبہ مذکور ہے اور چونکہ یہ احکام حرفوں کے شکل میں ظاہر ہوئے اس لئے متصوفین حرفوں کی سرّی قوتِ تخلیق کے قائل ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ ان حرفوں کی ترتیب کا فن انھیں خدا سے جوڑ سکتا ہے بلکہ بعضوں کے نزدیک تو یہ عمل انہیں کارِ تخلیق میں بھی شریک کرسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: Kaplan, Aryed. *Jewish Meditation,* New York, 1985, pp.74--75

تورات کی تفہیم کے لئے قبالائی طریقۂ تفہیم حروف کے اعداد کو خصوصی اہمیت دیتا ہے۔ اس کے مطابق تورات کی

یہ سریت یا یہ خصوصی علم صرف خواص کے لئے ہے۔ اس فن میں جو تین معروف طریقے ہیں وہ یہ ہیں: Gematria جس میں حروف کی numerical value اعدادی قیمت متعین کی جاتی ہے۔ دوسرا Notarikon جس میں لفظ کے پہلے اور آخری حرف کو اہم سمجھا جاتا ہے اور تیسرا Temurah جو دراصل حروف کے مخصوص ہندساتی ترتیب میں معانی کی دریافت سے متعلق ہے۔ مسلم مآخذ میں بھی علم الاعداد کا یہ اختلاف کچھ اس انداز سے پایا جاتا ہے۔ بعض لوگ جفر کو امام جعفر صادقؒ سے منسوب سمجھتے ہیں حالانکہ اس گوسفندی سے ان بزرگوں کا دامن پاک تھا۔ مسلمانوں میں علم الاعداد کا تاریخی ارتقاء اور اہل یہود کے سرمائے کا تقابلی مطالعہ اس امر کو واشگاف کرنے کے لئے کافی ہے کہ ان تمام خرافات اور اوہام کی بنیادیں دراصل یہود کے انحراف فکری میں ہے۔ حتیٰ کہ متاخرین علماء مثلاً شاہ ولی اللہ اور اشرف علی تھانوی کے ہاں یوگا انداز کی روحانی ورزشیں یا قرآنی آیات کو ایک دوسرے سے ملا کر پڑھنے کی سفارش پر حیرت انگیز طور پر ربائی ادب کا اثر دیکھنے کو ملتا ہے۔ جو دراصل پرانے متصوفین کے ذریعہ ان تک پہونچتی ہیں۔

ذکر کا جو طریقہ شاہ ولی اللہ کے حوالے سے ہم نے تصوف کے باب میں درج کیا ہے اسے اپنے دماغ میں متحضر کیجئے اور ذکر جلی اور خفی کے ان طریقوں کا ایک تقابلی مطالعہ تیرہویں صدی اسپین کے معروف یہودی متصوف ابراہیم ابوالعافیہ کے طریقۂ مراقبہ سے کیجئے تو یہ سمجھنے میں دشواری پیش نہیں آئے گی کہ صوفیانہ عبادتوں کی ترتیب و تعبیر میں اجنبی مآخذ کا کتنا وافر حصہ ہے بقول ابوالعافیہ تورات کے حروف کی حیثیت ایک ایسے سیاہ شعلہ کی ہے جو سفید پسِ منظر میں کاغذ کے صفحات پر ثبت کردیا گیا ہو۔ پوری تورات بہتّر مقدس حروف کی خاص ترتیب میں سماجاتی ہے جس کا ارتکاز Yod-Heh-Vav-Heh کے چار حرفوں میں ہے۔ ابوالعافیہ کہتے ہیں کہ ان چار مقدس حروف کو دورانِ مراقبہ اس طرح عمل میں لانا چاہئے:

> ''ہر حرف کا نام لیں اور اسے لمبی سانس میں ادا کریں دو حرفوں کے درمیان سانس نہ لیں۔ بلکہ جتنی لمبی سانس ہوسکتی ہو لیں اور اس کے بعد کی سانس میں توقف یا آرام کریں۔ ہر حرف کے ساتھ اسی طرح کریں۔ گویا ہر حرف کے ساتھ دو سانس لی جائے۔ ایک اس طرح کہ اسے بولتے ہوئے استعمال میں لائی جائے جس کے ذریعے حرف کی ادائیگی ہو اور دوسری وقفہ میں آرام کے لئے ہر حرف کے درمیان... اس طرح کہ ہر سانس اندر کی طرف ہوا کھینچے اور باہر کی طرف اس کے اخراج پر مشتمل ہو۔ الفاظ کی ادائیگی میں سانس اندر یا باہر کرنے میں لبوں کا استعمال نہ کیا جائے بلکہ ان کی ادائیگی میں کچھ ایسی ترکیب کی جائے کہ سانس کے اخراج سے وہ ہم آہنگ ہوجائیں''

(Quoted in Perle Epstein, *Kabbalah: The Way of Jewish Mystic*, p.96)

ابوالعافیہ اور دیگر متصوفین کے یہاں مراقبے کا یہ طریقہ دراصل اس مفروضے پر قائم کئے گئے ہیں کہ انسانی جسم

کے اندر قوتوں کے مختلف مراکز پوشیدہ ہیں جسے عبرانی زبان کے چار مقدس حروف کے ذریعے حرکت دی جاسکتی ہے۔شاہ ولی اللہ یا دیگر متصوفین کے یہاں سالک کو یہ مشورہ کہ وہ روحانی مراقبے میں متصور کرے گویا فضا میں سفید بادل چھا گئے ہوں اور آسمان سے نور کی بارش ہورہی ہو جس میں اس کا وجود بھیگتا جا رہا ہو۔علماء و محققین کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ایک نفسیاتی طریقۂ تربیت شمار کیا جاتا تھا۔البتہ بیسویں صدی میں یہودی دنیا میں سیکولر مفکرین کے ظہور میں آنے بالخصوص Gershom Scholem,Walter Benjamin,Martin Buber Franz Kafka, Moshe Idel, Isaac Bashevis Singer وغیرہ کی تحریروں نے جب سے قبالائی ادب سے سرّیت کی نقاب کھینچ پھینکی ہے ہمارے لئے یہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں رہا کہ مشاہدۂ حق کی غیر قرآنی ترکیبیں اسلامی مآخذ سے دور اہل یہود کی صوفیانہ ثقافت سے مستعار ہیں بقول یہودی متصوف اٖلحق جو اکّو کی علاقائی نسبت سے معروف ہیں سالک اگر ہوا، پہاڑ اور آگ جیسے بنیادی عناصر کو اس خیال سے متصور کرے کہ اسے موسیٰ علیہ السلام کا تجربۂ مشاہدۂ حق مطلوب ہو تو وہ مراقبے کی ایک ایسی منتہا پر پہنچ سکتا ہے جب اس کی آنکھ آسمان اور زمین کو اس طرح دیکھے کہ ان دونوں کا مشترکہ تصور اسے محض ایک خلا معلوم ہو۔اب سے چاہئے کہ وہ اس خلا میں ایک دائرہ متصور کرے اور اس دائرہ میں تورات کے مخففات ثبت کرتا جائے اور اسے یہ سب کچھ ایسا محسوس ہو گویا سفید کاغذ پر یہ حرف حقیقت کی طرح روشن ہو گئے ہوں۔سالک کو ایسا محسوس ہوگا کہ رفتہ رفتہ روشن اور جگمگ الفاظ پر ایک ایسی دھند چھا گئی ہے جس میں کسی چیز کو ایک دوسرے سے امتیاز کرنا ممکن نہ ہو۔یہی ہے Nothingness کا وہ مرحلہ جہاں ماوراء خدا کچھ بھی نہیں۔عباسی بغداد اور مسلم اسپین میں علمائے یہود اور ان کے متصوفین کا جو قریبی تعامل مسلم ثقافت سے ہوتا رہا ہے اس کے پیش نظر زہاری تصوف کے اثرات ہماری منحرف فکر پر پڑنا کچھ عجب نہیں۔

۸۔ ہمارے نزدیک لوح محفوظ سے مراد دفتین کا ہونا اس لئے بھی قابل فہم ہے کہ نزول قرآن کے وقت اہل کتاب کے پاس الہامی تعلیمات مخصوص کتابی شکل میں محفوظ نہ تھیں۔کوئی ایسی کتاب نہ تھی جسے کامل اور خالص وحی کے طور پر پیش کیا جاسکے۔عیسائیوں کی انجیل، اقوال عیسیٰ اور ان کی تعلیمات پر مشتمل تھیں جو ان کے حواریوں یا بعد کے شاگردوں نے جمع کیا تھا اور جسے عہدنامہ قدیم پر اضافے کی حیثیت حاصل تھی۔رہا عہدنامہ قدیم تو یہاں بھی تورات کوئی مخصوص کتاب نہ تھی بلکہ اسے خمسہ موسوی (مقدس ترین حصے) اور تلمودی اور تشریحی ادب میں مظہر بتایا جاتا تھا۔تورات جس کے لفظی معنی قانون کے ہیں ایک ایسی ڈھیلی ڈھالی کتاب تھی جس سے قوانین کے اخذ و اکتساب میں بڑے لبرل ازم کا اظہار کیا جاتا تھا۔انبیائے یہود کے علاوہ یہودی ربائیوں اور مشائخ کی آراء بھی قوانین الٰہی کا اظہار بن گئی تھیں۔بعض اسرائیلی نبی بھی قوانین الٰہی کے بجائے قوانین ربائی کا احترام کے ساتھ تذکرہ کیا کرتے تھے۔(دیکھئے: Malachi 2:7 اور Ezekiel 7:26) گو کہ Jermiah 8:8 اور Isaih 29:13 میں ربائی قوانین کے سلسلے میں دبی بغاوت کا اظہار بھی ملتا ہے لیکن جب بنی اسرائیل کے انبیاء

لوگوں کو قوانین الٰہی کے اتباع کی دعوت دیتے ہیں تو ان کی نظر میں اس حوالے سے کسی مخصوص کتاب یا مرتب شدہ صحیفہ نہیں ہوتا۔ انبیائے یہود کی آخری کتاب Malachi اس اپیل پر ختم ہوتی ہے کہ لوگو! شریعت موسوی یا قوانین موسوی کا پاس رکھو۔ البتہ یہ شریعت موسوی کہاں پائی جاتی ہے، اس بارے میں کسی مخصوص صحیفے کی طرف یہاں بھی اشارہ نہیں ملتا۔ رہی Pentateuch کی بات تو خود یہودی محققین اس بات کے قائل ہیں اور خود خمسہ موسوی کی اندرونی شہادت سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ یہ تمام کی تمام پانچوں کتابیں صرف تعلیمات موسوی یا وحی موسوی پر مشتمل نہیں ہیں۔ لہٰذا شریعت موسوی کے طالب کے لئے صدیوں پر مشتمل مقدس یہودی لٹریچر بشمول بائبل اور اس کے متعلقات کی چھان بین لازم ہوجاتی ہے اور اس کے بعد بھی وثوق سے یہ پتہ نہیں چل سکتا، پیغمبروں اور ربائیوں کی ان تشریح و تاویل میں حق ہے کہاں اور خدا کو واقعی کیا مطلوب ہے؟ اس کے برعکس قرآن کو اس بارے میں فوقیت حاصل ہے کہ یہاں خالص اور کامل وحی دفتین میں موجود ہے۔ یہی وہ لوح محفوظ ہے جو زبانی طریقۂ روایات کے مقابلے میں قرآن مجید کو دوسرے تمام معلوم صحف سماوی سے ممیّز کرتا ہے اور یہی وہ وحی ہے جو علّم بالقلم یعنی قرطاس و قلم کے حوالے سے عطا کی گئی ہے۔

۹ تلمود، ایوری مینس لائبریری سیریز، مرتب اے کوہن، ص ۴۰۴

۱۰ علامہ بغوی کی ان آراء کو شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب 'عقد الجید' میں تائیداً نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو شاہ ولی اللہ، عقد الجید (مترجم اردو) ترجمہ مولانا ساجد الرحمان صدیقی، کراچی ۱۳۷۹ھ، ص ص ۱۵-۱۱

عقد الجید میں مجتہد کے شرائط یوں بیان ہوئے ہیں: **وشرطه انه لابد له ان يعرف من الكتاب والسنة وما يتعلق بالاحكام ومواقع الاجماع وشرائط القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ وحال الرواة.** حوالہ مذکور ص ۱۰-۹

۱۱ کتاب فضائل القرآن، فتح الباری ج ۸، ص ۶۷۲، حدیث نمبر ۵۰۱۰

۱۲ ابوالحسن علی ندوی، تفسیر سورہ الکہف۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم حدیث نمبر ۱۷۶۶، انگریزی ترجمہ ص ۳۸۶، مطبوعہ دارالعربیہ بیروت۔

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے: ترجمہ قرآن مجید، مقدمہ از مولانا اشرف علی تھانوی، ص ۱۳-۱۵

۱۴ وحی ربانی تک راست رسائی کے خلاف مروّجہ عقائد نے کتنا سخت رویہ اختیار کیا ہوا ہے اس کا کسی حد تک اندازہ اس فتویٰ سے ہوتا ہے جو اہل سنت والجماعت کے ایک مؤقر دارالافتاء سے صادر ہوا ہے:

> ''یہ طے شدہ بات ہے کہ تحقیق و تفتیش کا کام پہلی صدی، دوسری صدی اور تیسری صدی میں پایۂ تکمیل تک پہنچ چکا ہے، اسی کا نام فقہ اسلامی ہے جو ائمہ کی تحقیقات کا مجموعہ ہے۔ لہٰذا اگر تحقیقاتِ اسلامی سے ایسے موضوعات مراد ہوں جو مکمل اور تصحیح شدہ موجود ہیں تو موجودہ دور کی تحقیق اگر اس کے مطابق ہے تو بلاضرورت ہے۔ اور اگر تحقیق اس کے خلاف ہے تو مردود ہے۔ اس پر امت محمدیہ کا اجماع ہے۔''

فتویٰ مفتی جمیل احمد تھانوی، جامعہ اشرفیہ لاہور، محولہ ایشیاء، ۱۴راگست ۱۹۷۸ء۔

۱۵ Rabbi Yehiel ben Joseph, Quoted by Hyam Maccoby in *Judaism on Trial, Talmud Exposed,* at http://198.62.75.1/www3/talmud-exposed/talmud/htm

۱۶ "Moses received Torah from Sinai and delivered it to Joshua, and Joshua to the Elders, and the Elders to the Prophets; and the Prophets delivered it to the men of the Great Synagogue. These said three things; be deliberate in judging, and raise up many disciples, and make a hedge around the Torah."

— The tractate 'Fathers' in the *Mishnah*.

And also see: 'Chapters of the Fathers' (Pirke 'Abot) tr. Herbert Danby, in the *Fathers according to Rabbi Nathen*. tr. from the Hebrew by Judah Goldin, Yale Univ. Press, 1955, p. 231.

۱۷ ابوحامد غزالی، المستصفیٰ من علم الاصول، مطبوعہ مصر ۱۳۵۶ھ، ج ۲، ص ۳۵

۱۸ جیسا کہ توراۃ میں مذکور ہے:

And all the people perceived the Thunderings and the Lightnings and the Voice of the horn and the mountain smoking (Exodus Zo:18)

۱۹ تحریری تورات کے بالمقابل ربائی لٹریچر کی اہمیت مسلّم کرنے کے لئے یہاں تک کہہ دیا گیا کہ مذہب یہود کی تمام تر تعلیمات اور اس کی تشریحات کے مآخذ طُور پر ہونے والی 'روشنی' اور 'صدا' میں واقع ہیں:

Even what an outstanding disciple was destined to teach in the presence of his master had already been said to Moses on Sinai. (P. Peah 17a)

طور کی وحی پر انسانی تعبیرات نے اتنا سخت پہرہ بٹھادیا کہ فی نفسہٖ وحی خمسہ موسوی کی اہمیت باقی نہ رہ گئی الا یہ کہ اسے وسعت دے کر بعد کے علماء و مشائخ کی فہم سے مطابقت دے دی جائے۔

When the Holy One, Blessed be He, revealed himself on Sinai in order to give the Torah the Israel, he delivered it to Moses in this order: the scriptures (the written Torah); the Mishnah, the Talmud, the Haggadah (which, taken together designate the Oral Torah). (Exodus Rabba 47, I)

۲۰ حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں "عن اسامة بن شريک قال خرجت مع رسول الله ﷺ حاجا فكان الناس ياتونه فمن قائل يارسول الله! سعيت قبل أن اطوف أو أخرت شيئا أو قدمت شيئا فكان

يقول لا حرج الا على رجل افترض عرض مسلم وهو ظالم فذلك الذى حرج وهلك".
مشکوٰۃ کتاب المناسک، ج۲،مطبوعہ دمشق ۱۹۶۱، باب ۹،فصل۳، حدیث نمبر ۲۶۵۸،ص۴۶

۲۱ تلمود،ص ۱۴۸

۲۲ روایت ہے کہ موسیٰ نے اپنے رب سے کہا: اے رب کائنات مجھے ہر مسئلے کے بارے میں حتمی احکام وفرامین سے آگاہی عطا کر۔

"Sovereign of the Universe! cause me to know what the final decision is on each matter of Law." He replied: "The majority must be followed when the majority declare a thing permitted it is permissible, when the majority declare it forbidden it is not allowed; so that the Torah may be capable of interpretation with forty-nine points *pro* and forty-nine point *contra*."

(p. Sanh. 22a) Quoted in *Talmud*, p. 148.

۲۳ جس طرح اہل یہود نے تورات کے مفہوم اور وحی کے دائرے کو وسعت دے کر اس میں تنعیم، امورا ئیم اور سوبورا ئیم کی ذہنی کاوشوں کو بھی شامل کرلیا تھا اور اسے من جانب اللہ سمجھ کر تقدس عطا کردیا تھا، اسی طرح ہمارے یہاں بھی ائمہ اربعہ کی فہم کو دین مبین کی حفاظت کا من جانب اللہ انتظام سمجھا جاتا ہے۔ بقول شاہ ولی اللہ: "**فالمذهب للمجتهدين سرا لهمه الله تعالىٰ العلماء وجمعهم عليه من حيث يشعرون أو لايشعرون**" یعنی مذہبِ مجتہدین کی پابندی ایک راز ہے جسے اللہ تعالیٰ نے علماء کے دل میں ڈالا اور ان کو اس پر مجتمع کردیا خواہ وہ اس کو جانیں یا نہ جانیں۔ (الانصاف مع الترجمہ،ص۶۲)

علمائے اسلام کے نزدیک ائمہ اربعہ کو منبع تقلید بنانا نہ صرف یہ کہ اتفاقی بلکہ ایک الہامی امر ہے۔ان کے علاوہ کسی اور کی تقلید گوارہ نہیں۔ علامہ طحاوی حاشیہ درمختار میں لکھتے ہیں: "**من كان خارجاً عن هذه الاربعة فهو من اهل البدعة والنار.**"

۲۴ تلمود،ص ص۱۵۵-۱۵۴

۲۵ ابوحامد محمد الغزالی، کیمیائے سعادت، ترجمہ محمد سعید الرحمٰن علوی،ص ۴۵۸

۲۶ ایضاً، ص ۴۶۰

۲۷ تلمود،ص۱۷۹

۲۸ تورات کی تلمودی تعبیر نے یہودی فقہ میں سخت اختلافات پیدا کردیے۔ یہ وہی عمل تھا جو خلفائے راشدین کے عہد میں روایات کے بیان سے شروع ہوگیا تھا اور جس کی وجہ سے حضرت عمر نے روایت گوئی پر سخت پابندیاں عاید کردی تھیں۔ مشناۃ میں حلل (Hillel) اور شمائی (Shammai) کے اختلاف نے عام قارئین کو بڑے مخمصے

میں ڈال دیا۔ عام لوگوں کے لئے یہ فقہی اختلاف سخت پریشانی کا باعث ہوئے۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لئے Sadducees تحریک اٹھ کھڑی ہوئی، جس نے وحی کے گرد اس انسانی حصار کو توڑنے کی بھرپور کوشش کی۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ تحریری تورات کے علاوہ اور کسی زبانی روایت کی کوئی اہمیت نہیں، لیکن فقیہوں کے بھاری بھرکم ناموں کے آگے اسے کامیابی نہ مل سکی۔ Pharisaic کوششوں کو نہ صرف یہ کہ جمہور عقیدے کی حیثیت حاصل ہوگئی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ خدا نے موسیٰ پر مکمل بائبل نازل کیا۔ تلمود اور مدرش نازل کیا یہاں تک کہ ان تمام سوالات کے جواب بھی جو کوئی سنجیدہ طالب علم رہتی دنیا تک پوچھے گا، اس کے جواب منزل من اللہ تسلیم کئے جائیں گے۔ دلیل یہ دی گئی کہ نہ صرف یہ کہ زبانی تورات منزل من اللہ ہے بلکہ تشریح و تعبیر کے تمام طریقہ کار بھی ذریعہ سماوی سے ہم تک پہنچے ہیں۔ تحریری تورات تو یہ ایک منجمد شئی ہے جسے تبدیل نہیں کیا جاسکتا، لیکن زبانی تورات ان ہی سماوی اصولوں کی روشنی میں مستقل نمو پذیر ہے۔ آرتھوڈکس یہودیت نے اس اصول کو تسلیم کرکے گویا تورات کو اپنی من مانی تعبیرات و خواہشات میں ہمیشہ کے لئے دفن کر دیا۔

۲۹ تلمود، ص ۱۶۹

۳۰ Deuteronomy, 24:1, Revised Standard Version, Quoted in *Judaism,* C.M. Pilkington, London 2000, p.35.

۳۱ ایضاً ص ۳۵

۳۲ کتاب خروج، باب ۱۹، ۱-۶

۳۳ C.M. Pilkington, op.cit., p.21

۳۴ متی باب ۲۳، آیات ۲۳-۲۸

۳۵ کتاب عموس، باب نہم، آیت ۱-۴

۳۶ حدیث کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"ما من عبد قال لااله الا الله ثم مات على ذلک الا دخل الجنة قلت: وإن زنی وان سرق قال: وان زنی وان سرق قلت: وإن زنی وإن سرق؟ قال: وإن زنی و ان سرق. قلت: وإن زنی وإن سرق؟ قال: وان زنی وإن سرق. على رغم انف أبی ذر."

(متفق علیہ) مشکوۃ المصابیح مع انگریزی ترجمہ ج ۱، ص ۱۰۴

۳۷ عبدالباری، تجدید دین کامل، لکھنؤ ۱۹۵۶ء، ص ۹۸

۳۸ دیکھئے بخاری، کتاب الصلوۃ

۳۹ تفصیلات کے لئے دیکھئے: فتح الباری، ج ۱۳، کتاب التوحید، باب ۱۹، حدیث نمبر ۷۴۱۰، ص ۴۰۳۔ مسلم، کتاب

الایمان، حدیث نمبر ۳۳۲، ۳۲۶ تا ۳۲۹۔ ترمذی، کتاب التفسیر، سورہ ۱۷، حدیث ۱۹۔ مسند احمد ۱:۴
(بحوالہ دائرۃ المعارف، ص ۷۵۲، ج ۱۱)

۴۰ ترمذی، کتاب الصفۃ القیامۃ والرقائق والورع، باب ۱۳

۴۱ بحوالہ محمد حسین شاہ علی پوری، افضل الرسل، کراچی، ۱۹۹۲ء، ص ۷۵

۴۲ علامہ نورالدین حلبی، انسان العیون، بحوالہ ایضاً، ص ۷۶-۷۷

۴۳ ایضاً، ص ۷۷

۴۴ ایضاً ص ۱۴۱

باب ۳

وحیٔ ربّانی

تعبیرات کے حصار میں

﴿یَا رَبِّ إنَّ قَوْمِیْ اِتَّخَذُوْا ھٰذَا الْقُرْآنَ مَھْجُوْراً﴾

قرآن مجید وحی ربانی کا غیر محرف، غیر متبدل اور کامل ترین اظہار ہے۔ جو آج بھی امت مسلمہ کے پاس اپنی اصل شکل میں پوری آب وتاب کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن اس حقیقت کے باوجود اگر امت مأمور آج ایام معزولی کے عذاب میں مبتلا ہے تو اس کی وجہ اس آسمانی وحی کی طرف اس کا رویہ ہے۔ جس کی تشکیل میں ان ضخیم وجیم تفسیری کتب کو دخل ہے جس کی تدوین تو گو صدیوں میں ہوئی البتہ منہج قرآنی سے اس روایت کے انحراف کا عمل دوسری اور تیسری صدیوں میں محسوس ہونے لگا تھا۔ متن کی تمام تر صحت کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ آج وحی ربانی تفاسیر کی ضخیم مجلدات میں مقید ہے اور مفسرین نے جس طرح اس کے گرد تاویلات کا حصار کھڑا کر دیا ہے، اس کو عبور کرنا کچھ آسان نہیں۔ یہ فی نفسہ اتنا بڑا چیلنج ہے کہ اس عمل میں ہماری کامیابی کچھ اسی قسم کا تہلکہ خیز دھماکہ پیدا کرے گی اور مبشرات کی ایک ایسی دنیا آباد کرے گی جو کسی ظلمت کدہ کفر میں نئے نبی کی آمد پر ہوا کرتی ہے۔ اور اگر قرآن واقعی حجة من بعد الرسل ہے تو کسی ایسے دھماکہ خیز امکان کی نفی بھی نہیں کی جاسکتی۔

وحی کا نزول کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ ہم نے گزشتہ اسباق میں اس جانب اشارہ کیا ہے کہ نزول وحی یا بعثت پیغمبری انسانی تاریخ میں براہ راست آسمانی مداخلت سے عبارت ہے ۔ بنی اسرائیل کے پاس وحی کی موجودگی نے انہیں امامت کے منصب پر سرفراز کئے رکھا۔ البتہ جب انہوں نے الواح موسیٰ کو تبرکات کی حیثیت دے دی اور وحی کی اصل functional value کے بجائے خوش عقیدگی نے ان کے دل ودماغ میں اپنی جگہ

بنالی تو پھر فاتح دشمن کے دست برد سے وہ تبرکات بھی محفوظ نہ رہ سکیں۔ جیسا کہ یروشلم کی دوسری تباہی کے موقع پر یہودیوں کی مذہبی تاریخ بتاتی ہے اور جس کا تذکرہ خود قرآن میں ﴿أن یاتیکم التابوت فیه سکینة من ربکم وبقیة من آل موسیٰ وآل هارون﴾ (البقرہ:۲۴۸) کی آیت میں موجود ہے۔ گویا بخت نصر کو اس بات کا احساس تھا کہ اہل یہود کی تمام تر عظمت الواح موسیٰ کے حوالے سے ہے۔ یہ اور بات ہے کہ الواح کی موجودگی کے باوجود اگر اہل یہود مسلسل زوال پذیر تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وحی کی طرف ان کا رویہ عمل وانطباق کے بجائے حصول خیر وبرکت تک محدود ہو گیا تھا۔ آج بھی وحی قرآنی کی موجودگی کے باوجود امت مسلمہ کے موجودہ زوال کو اس پس منظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔

امت مسلمہ کے لئے قرآن کی حیثیت ایک بنیادی دستاویز کی ہے۔ اگر اس دستاویز کے بارے میں کسی قسم کا شک وشبہ پیدا ہو جائے یا اس کے functional role کے سلسلے میں التباس درآئے تو فی نفسہ یہ بات امت کے مشن اسٹیٹمنٹ (mission statement) کے زیاں اور اس منظم ومامور امت کو ایک directionless بھیڑ میں بدل دینے کے لئے کافی ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے یہاں علوم قرآنی کے نام پر ضخیم مجلدات کا جو سرمایہ اکٹھا ہو گیا ہے وہ نہ صرف یہ کہ فہم قرآنی میں حارج اور مزاحم ہے بلکہ خود وحی کی عظمت کے سلسلے میں ہمارے دل و دماغ میں شبہات والتباسات کا موجب بھی۔

وحی جس کے مُنزّل product کی حیثیت سے دفتین کا قرآن مجید آج ہمارے پاس موجود ہے، اس کی ماہیت کے سلسلے میں مستند اور معتبر روایات کو اگر صحیح تسلیم کر لیا جائے تو وحی کی صداقت پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔ قرآن مجید میں وحی کے طریقۂ کار پر کلام کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ اللہ سے راست کلام تو کسی انسان کے بس کی بات نہیں - ہاں بذریعہ وحی یا ورائے حجاب یا بواسطہ فرشتہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے کلام کرتا رہا ہے[1] وحی ایک قطعی اور محسوس عمل ہے جس میں وحی پانے والے کو امر واقعہ کے یقینی ہونے اور اس پیغام کے قطعی ہونے کے سلسلے میں پختہ یقین ہوتا ہے۔ یہ الہام اور القاء یا رویائے صادقہ سے کہیں آگے کی چیز ہے۔ الہام والقاء میں متعلقہ شخص کو قطعیت کے ساتھ اس کا منزّل من اللہ ہونا پتہ نہیں ہوتا۔ روشن ترین رؤیا یا واضح ترین بات کو جو اس کے دل میں ڈالی گئی ہو زیادہ سے زیادہ وہ اشارۂ غیبی پر محمول کر سکتا ہے اور بس۔ اس کے برعکس وحی ایک قطعی محسوس اور یقینی عمل ہے جس کا حامل اس خدائی اسکیم میں اپنی حیثیت سے خوب خوب آگاہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے وحی کے جن تین modes کی تخصیص کی ہے کوئی وجہ نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں ان تین معروف طریقوں کے علاوہ کوئی اور طریقہ اختیار کیا گیا ہو[2] لیکن جو لوگ وحی جیسے قطعی واقعے کو پیغمبری

کے منصب سے گھٹا کر عام انسانی سطح پر دیکھنے کے خواہاں تھے انہوں نے خود وحی کے سلسلے میں ایسی روایتیں ایجاد کرلیں یا سادہ لوحی میں اس قسم کی روایات پر یقین کرلیا جس کو قبول کرنے کے نتیجے میں آخری رسول کی وحیٔ عظیم عام انسانی قسم کے الہام والقاء اور رویائے صادقہ کی سطح پر آ گئی۔ کسی نے کہا کہ آپؐ کی وحی کا آغاز رویائے صادقہ سے ہوا، آپ کے خواب سپیدۂ سحر کی طرح حقیقت بن کر نظر آئے[3] تو کسی نے کہا کہ کوئی غیر مرئی فرشتہ آپؐ کے دل میں کوئی بات ڈال دیتا[4] تو کسی نے یہ توجیہہ کی کہ نزول وحی کے وقت صلصلۃ الجرس پیدا ہوتی[5] اوراس آواز کی کوئی سمت نہیں ہوتی۔ کسی نے کہا کہ یہ صدائے جرس دراصل ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپؐ سنتے تو تھے لیکن پہلی ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں سمجھا کرتے تھے[6] حضرت عمرؓ سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ جب آپ پر وحی نازل ہوتی توآپ کے چہرۂ انور کے قریب شہد کی مکھیوں جیسی بھنبھناہٹ سنائی دیتی تھی[7] اس قبیل کی روایات سے نہ صرف یہ کہ وحی کی اصل ماہیت مجروح ہوگئی بلکہ نزول وحی اورحصول وحی کا یہ عمل ایک ایسی ہذیانی کیفیات سے عبارت ہوا جس سے کسی مریض پر دورے کا گمان ہو۔ تاریخ وحدیث کی کتابوں میں وصول وحی کی کچھ ان ہی کیفیات کا بیان مذکور ہے۔[8] ان بیانات نے نہ صرف یہ کہ وحی کی اس عظمت اور قطعیت کے سلسلے میں شبہات کے دائرے وسیع کئے بلکہ رؤیائے صادقہ کے جلو میں وصول وحی کا دروازہ ہمیشہ کے لئے کھول دیا۔ جیسا کہ بخاری میں مذکور ہے کہ اب اگلوں کے لئے نبوت میں سے مبشرات کے علاوہ اور کوئی حصہ نہیں رہ گیا۔ پوچھنے پر بتایا گیا:مبشرات کا مطلب ہے رؤیائے صادقہ۔[9] بخاری کی ہی ایک دوسری روایت میں مومن کے رویائے صادقہ کو نبوت کا ۴۶ واں حصہ بتایا گیا ہے۔[10] اسی قبیل کی ایک دوسری روایت میں یہ مذکور ہے کہ بنی اسرائیل میں بعض لوگ ایسے بھی ہوتے تھے جو گو کہ پیغمبر نہیں ہوتے لیکن خدا ان سے کلام کرتا تھا۔ ہماری امت میں اگر کوئی ایسا ہے تو وہ عمر ہیں[11]۔ اس قسم کی روایتوں سے بعض علمائے اسلام نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ نبوت کا تو اتمام ہوگیا البتہ مسلمانوں کے صالحین میں الہام ربانی کا سلسلہ جاری ہے اور جاری رہے گا۔ بعض صوفیاء نے تو ان بنیادوں پر اولیاء کو بشیر و نذیر کے منصب پر بھی فائز کررکھا ہے۔[12] ان حضرات کے مطابق اولیاء اورانبیاء میں بس یہ فرق ہے کہ نبی شریعت لاتا ہے اور ولی کوئی شریعت نہیں لاتا۔ رہی آسمانی تعلق کی بات تو وحیٔ نبوت کے علاوہ دوسرے ذرائع مثلاً القاء والہام اور رویائے صادقہ اولیاء کے لئے بھی اسی طرح کارگر ہیں جس طرح انبیاء کے لئے۔

رسول اکرم ﷺ کے پاس جب خدا کا فرشتہ اقرأ کا پیغام لے کر آیا تو یہ ایک محسوس اور یقینی عمل تھا جس کے ذریعے آپؐ کو اپنی بعثت کی اطلاع دی گئی لیکن روایات نے رسولؐ کی بعثت کے اس یقینی عمل کو ابہام و

التباس کے پردے میں چھپا دیا۔ تاریخ وسیر کی کتابوں میں اس قسم کے واقعات کی کمی نہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح پہلی وحی کے بعد آپؐ پر خوف ورجاء کی کیفیت طاری ہوگئی۔ مختلف اندیشہ ہائے دوردراز لئے آپؐ بوجھل دل ودماغ کے ساتھ گھر لوٹے۔ سیرت کی بعض معتبر کتابوں میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ آپؐ کو شبہ ہوا کہ کہیں اقراٗ کا وہ فرشتہ کوئی آسیب یا شیطانی مخلوق تو نہیں[۱۳]۔ البتہ خدیجہ کی تسلیوں نے آپؐ کو رفتہ رفتہ اس بات کا یقین دلایا کہ حِرا پر جو واقعہ پیش آیا ہے اس میں خیر کا پہلو غالب ہوسکتا ہے۔ جلد ہی اس خیال کی توثیق حضرت خدیجہؓ کے قریبی عزیز ایک عیسائی عالم ورقہ بن نوفل کے ذریعے ہوگئی۔ حیرت ہوتی ہے کہ نبی کو تو اس واقعہ کی صداقت اور ماہیت کا اصل علم نہ ہو، اس کے برعکس خدیجہؓ اور ورقہ بن نوفل اس واقعہ کو امرِ ربی ّ اور فرشتۂ غیبی پر محمول کریں۔ بعض کتب روایات میں تو پہلی وحی کے بعد نزول وحی کے سلسلے میں ایک طویل وقفے کا ذکر بھی ملتا ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس دوران رسول اللہﷺ کو انقطاعِ وحی سخت شاق گزرا۔ صورت حال یہاں تک پہنچ گئی کہ آپؐ بسا اوقات کسی پہاڑ کی چوٹی سے کود کر خود کو ہلاک کرنے کی بابت بھی سوچنے لگے اور جبھی اچانک فضا میں معلق جبرئیل ایک کرسی پر بیٹھے نظر آئے اور یوں وحی کا سلسلہ دوبارہ جاری ہوگیا۔ پہلی وحی کے موقع پر رسول اللہﷺ کے دل ودماغ میں ابہام کا پایا جانا تو بکثرت روایت ہوا ہے۔ اس قبیل کی روایتیں بھی موجود ہیں کہ آپؐ کو اس آسمانی فرشتے پر نہ صرف یہ کہ آسیب وعفریت کا گمان ہوا بلکہ معانقۂ جبرئیل کے ذریعے علم کی جو روشنی آپؐ کے قلب ونگاہ پر اچانک پڑی تو اس پر بھی آپؐ کو کسی بدروح کے سائے کا گمان ہوا اور شاید اسی لئے ان روایتوں کے مطابق جب آپؐ گھبرائے گھبرائے اپنے گھر پہنچے تو آپؐ نے اپنی بیوی حضرت خدیجہ سے زمّلونی زمّلونی کی درخواست کی۔ حالانکہ آپﷺ کی پریشانی بعثت کی عظیم ذمہ داری کے احساس کی وجہ سے ایک فطری عمل تھی لیکن راویوں نے اس قطعی واقعۂ بعثت کو خودساختہ کہانیوں کے پردے میں ظنّی اور غیریقینی بنا دیا۔ بھلا جب نبی خود اس بارے میں شکوک وشبہات کا شکار ہو کہ آنے والا آسمانی فرشتہ تھا یا کوئی بدروح تو دوسروں کے ذہن میں اس بارے میں کوئی قطعی خاکہ کیسے ابھر سکتا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جو الزام دشمنوں نے لگایا، مجنوں، شاعر اور کاہن کے جو شبہات کفار قریش کی طرف سے وارد کئے گئے، ان تمام الزامات نے مختلف روایتوں کی شکل میں ہماری معتبر کتابوں میں کس خوبصورتی سے جگہ بنالی۔ حیرت ہے کہ قرآن تو رسول اللہﷺ کے سلسلے میں ان الزاماتِ مفروضہ یعنی مجنوں[۱۴] یا شاعر[۱۵] کی تو سختی سے تردید کرے[۱۶] لیکن خود رسولﷺ کو اپنے اوپر ان امور کا شائبہ گزرے۔ دشمنوں کے یہ الزامات جو ہماری ثقہ کتابوں میں روایات کی شکل میں راہ پاگئے ہیں وہی جیسے قطعی امر کو ایک اندیشۂ دوردراز بنا دیتے ہیں۔ وحیٔ ربانی کی اس تصدیق کے

باوجود کہ﴿ما ضلّ صاحبکم وما غویٰ وما ینطق عن الھویٰ اِن ھو الاّ وحیٌ یوحیٰ﴾ (النجم:۲) اگر ایسی روایات ہماری کتب میں موجود ہیں جو یہ یقین دلاتی ہیں کہ ابتداء میں رسول ﷺ کو اپنی بعثت کا یقین نہ تھا، آسمانی فرشتے کی صداقت اور اپنی بعثت کے سلسلے میں انہیں رفتہ رفتہ یقین ہوتا گیا تو اس قسم کی روایتوں کا وحی کے سلسلے میں شبہات پیدا کرنے کے علاوہ اور کیا مقصد ہوسکتا ہے؟

کتبِ تفسیر کی بعض روایتوں نے نہ صرف یہ کہ وحی جیسے قطعی اور یقینی امر کو اشارۂ غیبی کی موہوم سطح پر لاکھڑا کیا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر قرآن کے الفاظ ومعانی کے منزل من اللہ ہونے کے سلسلے میں سنگین قسم کے شبہات وارد کردیئے۔ ابن ابی حاتم نے عقیل کے حوالے سے زہری سے روایت کی ہے کہ وحی وہ کلام ہے جو اللہ کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اس کے دل میں ثبت کردیتا ہے پھر وہ نبی اسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اسے لکھا دیتا ہے، اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں۔[17] کسی نے کہا کہ جبرئیل محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ ان معانی کو معلوم کرلینے کے بعد انہیں عربی زبان کی عبارت میں ادا فرمادیتے تھے۔[18] کہنے والے نے اپنی تائید میں ﴿نزل به الرّوح الامین علیٰ قلبک﴾ کی آیت پیش کی۔ اس طرح کے اقوال سے قرآن کے الفاظ کے سلسلے میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ آیا الفاظ قرآنی رسول اللہ ﷺ کی زبان دانی کے مظہر ہیں یا معانی کی طرح ان الفاظ کو بھی مُنزّل من اللہ سمجھنا چاہئے۔ بجائے اس کے کہ ان مفروضات کا تنقیدی محاکمہ کیا جاتا اور ﴿نزل به الرّوح الأمین علیٰ قلبک﴾ جیسے الفاظ سے جو التباس پیدا ہوا تھا اس پر خود قرآن ہی کی دوسری آیات سے روشنی ڈالی جاتی، علمائے اسلام نے تطبیق وتاویل کے عمل میں اپنی ساری قوت صرف کردی۔ یہیں سے قرآن کے قدیم اور حادث ہونے کی فلسفیانہ بحث چل نکلی۔ کسی نے الفاظ ومعانی کے تفاوت میں تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وحیٔ منزل کو دو قسموں میں بانٹ دیا۔[19] معانی والی وحیٔ وحیٔ غیر متلو بن گئی اور الفاظ ومعانی کا بیک وقت نزول کتاب اللہ قرار پایا۔ اس طرح کی تطبیق نے تحفظ وحی کے سلسلے میں مزید پیچیدہ سوالات کو جنم دیا کہ اگر الفاظ و معانی کی وحی کتاب اللہ کی شکل میں موجود تھی تو محض معانی کی وحی کا کوئی مستند مجموعہ رسول اللہ نے امت کے سپرد نہیں کیا تھا۔ جب دونوں قسم کی وحی منزل من اللہ تھی تو ایک کے بغیر دوسرے کی تکمیل کیسے ہوسکتی تھی لیکن مشکل یہ تھی کہ الفاظ ومعانی کا مجموعہ تو قرآن کی شکل میں موجود تھا لیکن صرف معانی والی وحی منتشر حالت میں جابجا روایتوں کی شکل میں بکھری ہوئی تھیں جس میں کذاب اور واضع راویوں کی کثرت نے مزید الجھنیں پیدا کردی تھیں۔ علوم قرآنی کی بحثوں میں پہلے تو الفاظ ومعانی کی بحث اٹھائی گئی جس سے یہ شبہ وارد ہوا کہ قرآن کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہیں یا نہیں۔ پھر تطبیق کے عمل نے وحی کی دو قسمیں کردیں جس کا ایک حصہ قرآن کی

شکل میں محفوظ اور دوسرا حصہ روایات کے دفتر میں منتشر بتایا گیا۔ جس نے آگے چل کر بعد والوں کے لئے وحیٔ ربانی کی تدوین و تالیف میں انسانی عقل و دانش کا حصہ متعین کر دیا۔

وحی کی یہ عظمت اور جاہ وجلال کہ اگر وہ پہاڑ پر نازل ہوتی تو پہاڑ اس کی ہیبت سے ریزہ ریزہ ہو جاتے،[۲۰] اس بات پر دال ہے کہ قرآنی وحی ایک غیر معمولی اعزاز ہے جو اللہ تعالیٰ نے آخری رسول ﷺ کے توسط سے امت مسلمہ کو سونپا ہے۔ یہ ایک کائناتی نوعیت کا واقعہ ہے جس میں کسی شخص کی توفیق، مطالبے یا سوال جواب کو کوئی دخل نہیں۔ اس کی ابدی اور آفاقی حیثیت اسی امر میں مضمر ہے کہ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی پہلی نسل بلکہ رہتی دنیا تک اہلِ ایمان اپنے استفسارات کا جواب اس میں تلاش کریں اور ہر عہد میں انہیں یہ صحیفہ روشن ہدایت فراہم کرتا رہے۔ لیکن افسوس کہ ایک ابدی اور آفاقی صحیفے کو ہمارے مفسرین نے محض ایک سماجی دستاویز کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ قرآن کی بیشتر آیات کے لئے اسبابِ نزول کی تاریخ تراش لی گئی۔ قرآن کو تاریخی تناظر عطا کرنے کی یہ لے اتنی تیز ہوئی کہ شاید ہی کوئی آیت ہو جس کے نزول کا تاریخی محرک بیان کرنا ضروری نہ سمجھا گیا ہو بلکہ بعض آیات تو براہ راست صحابۂ کرامؓ کے استفسارات کا جواب قرار پائیں اور بعض اوقات تو یہ روایتیں رسول اللہ ﷺ کے مقابلے میں حضرت عمرؓ کی ذہنی برتری کا دعویٰ کرنے لگیں۔ مثال کے طور پر ﴿**ولا تصل علی أحد منهم مات أبدا ولا تقم علی قبره......**﴾ (التوبۃ:۸۴) کے سبب نزول کے سلسلے میں یہ کہنا کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب منافق عبداللہ بن اُبی کی نماز جنازہ پڑھانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی رضامندی پر حضرت عمر نے publicly اپنا اعتراض وارد کیا۔ کہا گیا کہ حضرت عمرؓ کے موقف کی حمایت میں فی الفور یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ ﷺ کو اپنا موقف تبدیل کر دینا پڑا۔[۲۱] وحی کے اس قسم کے سماجی محرکات کا بیان نہ صرف یہ کہ اس کی ابدی حیثیت کو مجروح کرنے اور معانی کو مقید کرنے کے مترادف ہے بلکہ رسالت کے اس قرآنی تصور سے براہ راست متصادم ہے جس کی شہادت قرآن ﴿**ما ضلّ صاحبکم وماغویٰ**﴾ (النجم:۲) کے الفاظ میں دیتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی بالغ نظری اپنی جگہ لیکن اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ رسول کی فہم پر سبقت لے جائے یا خود رسول کے مقابلے میں اس کی حمایت میں آیات الٰہی کا نزول ہو۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ہماری ثقہ کتابوں میں وحی کو سماجی محرکات کے ردعمل کے طور پر دیکھنے کا جو رواج عام ہے اس سے بسا اوقات یہ تاثر قائم ہوتا ہے گویا اس آسمانی وحی کی ترتیب وتدوین آسمانوں پر نہیں بلکہ زمین پر ہو رہی تھی۔ مثال کے طور پر آیت ﴿**واتخذوا من مقام ابراهیم مصلیٰ**﴾ (۲/۱۲۵) کے بارے میں صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ یہ آیت حضرت عمرؓ کے اس استفسار یا مشورے کے نتیجے میں فی الفور نازل ہوئی جو آپ نے طواف کعبہ کے

وقت حضورﷺ کو دیا۔ بخاری میں حضرت انس سے مروی ہے کہ عمر نے کہا کہ میرے رب نے تین باتوں میں مجھ سے اتفاق کیا، ایک تو مقام ابراہیم کو مصلّٰی قرار دینے کا مسئلہ، دوسرے امہات المؤمنین کے لئے حکم حجاب اور تیسرے رسول اللہﷺ کی بیویوں کو یہ تنبیہ کہ اگر اللہ کا رسول انہیں طلاق دے کر رخصت کردے تو اللہ اسے بہتر بیویاں عطا کرے گا۔[۲۲] وحی ربانی کو حضرت عمرؓ کے خیالات کی توثیق قرار دینے سے نہ صرف یہ کہ رسول اللہ کے مقابلے میں حضرت عمر کی منشائے الٰہی کی تفہیم کہیں برتر دکھائی دیتی ہے بلکہ ایک آسمانی صحیفہ بڑی حد تک سماجی محرکات اور ردِّعمل کا تابع ہوجاتا ہے۔ پھر یہ سلسلہ یہیں نہیں رکتا بلکہ بہت سی آیات قرآنی حضرت عمر اور دوسرے صحابہ کرام کے اقوال کا چربہ قرار پاتی ہیں۔ ابن ابی حاتم کے حوالے سے حضرت عمر کا ایک قول نقل ہوا ہے کہ جب آیت ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ (المؤمنون:۱۲) نازل ہوئی تو انہوں نے کہا ﴿فتبارک اللّٰه احسن الخالقين﴾ (المؤمنون:۱۴) اس کے بعد یہ آیت ﴿فتبارک اللّٰه احسن الخالقين﴾ (المؤمنون:۱۴) نازل ہوئی۔[۲۳] اسی طرح عبدالرحمٰن بن ابلی کی روایت ہے کہ جب ایک یہودی نے جبرئیل کے بارے میں حضرت عمر سے یہ کہا کہ جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے تو عمر نے جواباً کہا ﴿من كان عدواللّٰه و ملا ئكته ورسله وجبريل وميكال فإنّ اللّٰه عدو للكافرين.﴾ (البقرہ:۹۸) راوی کہتا ہے کہ پھر اس کے بعد یہ آیت بالکل حضرت عمر کے الفاظ میں اللہ نے بھی نازل کردی۔[۲۴] اسی طرح فسانۂ افک کے سلسلے میں سعد بن معاذ کا یہ فوری ردِّعمل ﴿سبحانک هذا بهتان عظيم﴾ (النور:۱۶) بعد میں نزولِ قرآنی کا حصہ بتایا جاتا ہے۔[۲۵] کہا جاتا ہے کہ معرکۂ احد میں اسلامی فوج کا علم مصعب بن عمیر کے ہاتھ میں تھا جب ان کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انھوں نے بائیں ہاتھ سے اور پھر جب بایاں بھی جاتا رہا تو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے علم کو سینے سے چمٹالیا اور رجزیہ انداز سے یہ کہنے لگے کہ ﴿وَمَا محمد الاّرسول قَدْخَلَتْ مِنْ قبله الرّسل اَفاِن مات اَوْقُتِلَ انْقَلَبْتُم علىٰ أعقابكم﴾ (آل عمران:۱۴۴) اسی حالت میں آپ شہید ہوگئے۔ راوی کہتا ہے کہ یہ جملہ جو بعد میں قرآن کا جز بنا، اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوا۔[۲۶] اس قسم کی روایات کو ذرہ برابر بھی اہمیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کی حتمی اور قطعی وحی اپنی بلند آسمانی اور آفاقی سطح سے نیچے اتر کر نہ صرف یہ کہ پہلی نسل کے مسلمانوں کے ردِّعمل کی سماجی دستاویز قرار پائے بلکہ اس کی حیثیت خالق کے کلام کے بجائے صحابہ کرام کے فی الفور اور impulsive reaction کی ہوجائے۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ علوم قرآنی اور تفسیر کی ثقہ کتابوں میں اس قسم کی بے سروپا روایات اور تراشیدہ قصے کہانیوں سے مفر نہیں۔

وحی جیسے معین اور قطعی ذریعہ ترسیل کو موہوم مبشرات، نامفہوم آواز اور رویائے صادقہ کی سطح پر نیچے لے

آنے سے کلام الٰہی کی وہ قطعیت مشکوک ہوگئی جو کسی منزل من اللہ صحیفے کے سلسلے میں ہونی چاہئے تھی۔ نہ صرف یہ کہ ذریعۂ وحی کی ڈھیلی ڈھالی تعبیر نے الفاظ ومعانی کے منزل من اللہ ہونے کے سلسلے میں شبہات وارد کردیئے بلکہ اس قبیل کی وضعی روایات کے لئے بھی خاصی گنجائش پیدا ہوگئی جو کثرت اور تواتر سے وحیٔ قرآنی کو نامکمل، ناقص اور مشتبہ باور کراتی ہیں۔ کتبِ تفسیر میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو کبارِ محدثین کی سند کے ساتھ نقل کی گئی ہیں اور جن کو صحیح مان لینے کا منطقی اور لازمی نتیجہ قرآنی وحی کی صحت کو مشکوک اور مشتبہ کردینا ہے۔ بخاری، مسلم اور ترمذی میں ایسی روایتیں موجود ہیں جو غیر محرف قرآن کے تصور سے براہِ راست متصادم ہیں[۲۷] روایتی شارحین قرآن کے لئے جو بالعموم ایسے مواقع پر تطبیق کے فن میں یدِطولیٰ کا مظاہرہ کرتے ہیں اب تک چونکہ ان روایتوں کا پوری طرح انکار کرنا ممکن نہیں ہوا ہے لہٰذا ان روایتوں نے متنِ قرآنی کے سلسلے میں جو شبہات وارد کئے ہیں وہ علیٰ حالہ آج بھی برقرار ہیں۔

پہلی صدی کے آخر تک ہمیں متنِ قرآنی میں کسی اختلاف یا اس کی قرأت میں کسی التباس کی کوئی تاریخ نہیں ملتی۔ پہلی بار شہاب زہری کی زبانی نہ صرف یہ کہ متن کے سلسلے میں صحابہ کرام کا اختلاف، سبع قرأت یا سبع احرف کی روایت اور موجودہ قرآن کے 'مصحف عثمانی' ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ شہاب زہری کے بعد قرآن مجید کے سلسلے میں یہ سلسلۂ کذب وافتراء اور شبہات کی داستان در داستان اتنی کثرت اور تواتر کے ساتھ ہمارے تہذیبی اور علمی ورثے میں نقل ہوئی ہے کہ اب یہ سب کچھ مصدقہ اور مستند معلومات کا حصہ بن گیا ہے۔ طبری سے لے کر موجودہ عہد کی تفسیریں ان اخبارِ احاد کو صحاح ستہ کے حوالے سے نقل کرتی اور انہیں ثقہ معلومات کا حصہ جانتی ہیں ۔ اگر کسی امت کو اپنے صحیفۂ آسمانی کے سلسلے میں یہ شبہ بھی پیدا ہوجائے کہ یہ کسی نہ کسی درجے میں ناقص اور محرف ہے تو وہ اسے اپنے فکری اور تہذیبی زندگی کا ناقابلِ تنسیخ ماخذ نہیں قرار دے سکتی اور نہ ہی کوئی ایسا صحیفۂ آسمانی کسی امت کے اندر اس کے امتِ مامور ہونے کے سلسلے میں یقین واثق پیدا کرسکتا ہے۔ اس کے برعکس آسمانی صحیفہ کے سلسلے میں شبہات اسے ہدایت کے دوسرے سیکولر اور معروف ذرائع سے استفادے پر آمادہ کرتے ہیں۔ اہلِ نصاریٰ کی اپنی تمام تر مذہبیت اور ان کے عالی مقام حاملین انجیل میں بھی اگر غیر انجیلی یا سیکولر طریقہ حیات کے سلسلے میں تنفر کے بجائے قبول کا وسیع داعیہ پایا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کو اپنے آسمانی صحیفہ کے کامل اور غیر متبدل ہونے پر یقین نہیں رہا ہے جس کے نتیجے میں اب ان کے پاس یقین کا وہ پتھر جاتا رہا ہے جس پر وہ ٹیک لگاتے۔ خود اہل یہود کے راسخ العقیدہ پیروکار اگر خمسہ موسوی کے مقابلے میں شارحین تورات اور مرتبین مشنات کو نسبتاً زیادہ اہمیت دینے پر مجبور ہیں تو اس کی وجہ بھی ان کا یہ یقین

ہے کہ خمسہ موسوی وحیٔ ربانی کی تکمیل نہیں کرتی اور یہ کہ علمائے یہود نے تفسیری اور فقہی ادب کی شکل میں جو عظیم الشان سرمایہ تیار کیا ہے وہ دراصل وحیٔ موسوی کے تحفظ کی ہی ایک کوشش ہے۔ اپنے اصل صحیفۂ سماوی کے سلسلے میں کوئی امت شکوک وشبہات کا شکار ہوجائے یا کسی درجے میں اس کے متن کی صحت اور کاملیت کا اعتبار جاتا رہے تو صحیفے سے الگ انسانی تشریح وتعبیر کے علمی جزیرے وجود میں آنے لگتے ہیں۔ یہیں سے غیر صحفی یا سیکولر روایت میں اعتبار کی ابتداء ہوتی ہے اور دیکھتے دیکھتے صحیفۂ ربانی کی حیثیت ایک روحانی تبرک کی بن جاتی ہے اور عملی زندگی غیر صحفی یا سیکولر روایت کی تابع ہوجاتی ہے۔

صحفِ سابقہ کے مقابلے میں قرآن مجید کو یہ خصوصی امتیاز حاصل ہے کہ اس کے رسول کو ﴿علّم بالقلم﴾ کی نعمت عطا کی گئی، زبانی تحفظ کے علاوہ قرآن مجید کے تحریری تحفظ کا خاص اہتمام فرمایا گیا۔ قرآن مجید کے اندر ایسی وافر متنی شہادتیں (textual evidence) موجود ہیں، جن کا تذکرہ ہم آگے کریں گے، جن میں قرآن مجید کا دفتین کی کتاب کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ قرآن کے لئے لفظ ''کتاب'' کم وبیش ۷۰ مقامات پر آیا ہے۔ کہیں اسے الکتاب کہا گیا ہے اور کہیں کتاب مبین، کہیں کتاب الحق تو کہیں کتاب المفصلہ اور مبارکہ تو کہیں اس کا تذکرہ کتاب الحکیم اور کتاب العزیز کی حیثیت سے آیا ہے۔ بلکہ سورۂ طور میں تو ﴿کتاب مستور في رق منشور﴾ یعنی parchment paper پر لکھی ہوئی کتاب کی حیثیت سے اس کا تذکرہ موجود ہے۔ لیکن ایک ایسی قطعی، مکمل اور منضبط کتاب کے بارے میں ہمارے مفسرین نے ایسی ایسی بے سروپا روایتوں پر یقین کرلیا جس سے ایک حتمی اور قطعی کتاب کی حیثیت مشتبہ ہوگئی۔ آیات کا اختلاف، بعض آیات کا کھو جانا، بعض آیات کا تلاش بسیار کے بعد ملنا اور ان تمام کوششوں کے باوجود بھی بہت سی آیات کا 'مصحف عثمانی' میں نقل ہونے سے رہ جانا' یہ وہ قصے کہانیاں ہیں جن سے ہمارے مفسرین نے اپنے تفسیری حواشی مزین کر رکھے ہیں۔

شہاب زہری کی ایک روایت میں تو یہاں تک ہے کہ قرآن بہت اترا تھا لیکن اس کے جاننے والے جنھوں نے اسے حفظ کیا تھا' یمامہ کے دن مارے گئے۔ ولَمْ یَعْلمْ بعدَھم ولَمْ یکتُبْ[۲۸] یعنی قرآن کے وہ اجزاء جو صرف ان کے علم کا حصہ تھے ان کی موت کی وجہ سے مصحف میں محفوظ نہ ہوسکے۔ حضرت عائشہؓ کے حوالے سے ابن ماجہ میں ہے کہ آیت رجم اور رضاعت کبیر والی آیات جس صحیفے میں تھی اسے رسول اللہﷺ کی وفات کے موقع پر، جب لوگ حادثے میں مشغول تھے' تو بکری کھا گئی اس لئے یہ دو آیات قرآن میں داخل نہ ہوسکیں۔[۲۹] آیت رجم کے داخل قرآن نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی کہ جمع قرآن کے وقت جو شخص بھی اپنے ساتھ قرآن کا کوئی حصہ لاتا اسے دو گواہ پیش کرنا ہوتا، آیت رجم حضرت عمرؓ لائے تھے اور وہ اس کی شہادت میں کوئی

اور گواہ پیش نہ کر سکے اس لئے یہ مصحف میں درج ہونے سے رہ گئی[۳۰] تفسیر ابن کثیر میں عبداللہ بن مسعود کا معوذتین کو قرآن کا حصہ نہ ماننے کا واقعہ بھی درج ہے[۳۱] معوذتین کے بارے میں ابی بن کعب کے حوالے سے بخاری میں مذکور ہے کہ وہ ﴿قل اعوذبرب الفلق﴾ اور ﴿قل اعوذ برب النّاس﴾ کو بغیر 'قل' یعنی صرف ﴿أعوذ برب الفلق﴾ اور ﴿اعوذ برب النّاس﴾ پڑھا کرتے تھے[۳۲] حضرت ابی بن کعب ہی کے بارے میں ہے کہ وہ آیت ﴿ولا تقربوالزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ (الاسراء:۳۲) کو یوں پڑھتے: ''ولا تقربوالزنا انه' كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا الاَ مَنْ تَابَ فِانَّ اللّٰه كان غفورا رّحيما''[۳۳] کہا گیا کہ حضرت عمر کے اعتراض کے باوجود آپ نے اس آیت کو اسی طرح پڑھنے پر اصرار کیا۔ یہ بھی کہا گیا کہ سورہ ذاریات کی آیت ﴿إن اللّٰه هوالرزاق ذوالقوة المتين.﴾ (الذاریات:۵۸) کو عبداللہ بن مسعود 'إنّي أناالرزاق' پڑھا کرتے تھے[۳۴] اسی طرح سورہ فتح کی آیت ﴿اذجعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهليةِ فانزل اللّٰه سكينته' علىٰ رسوله وعلى المؤمنين والزمهم كلمة التقوىٰ وكانوا احق بها واهلها وكان اللّٰه بكل شئي عليماً﴾ (الفتح:۲۶) کے سلسلے میں حضرت ابی بن کعب کا 'حمية الجاهلية' کے بعد 'ولوحميتم كما حموا نفسه لفسد المسجد الحرام' کا پڑھنا بھی مذکور ہے[۳۵] ایک روایت میں تو یہاں تک مذکور ہے کہ ابی بن کعب سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے حکم ملا ہے کہ میں تمہارے سامنے قرآن پڑھوں۔ اس موقع پر آپؐ نے یہ آیت پڑھی ﴿انّ ذات الدين عند اللّٰه الحنفية لا المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفر له﴾ اور اس کے بعد یہ بھی پڑھا 'لوكان لابن آدم واد لابتغىٰ اليه ثانيا وَلَوْ اُعطِيَ اليه ثالثا ولا يملا جوف ابن آدم الا التراب ويتوب اللّٰه من تاب'۔ آیت کے ساتھ یہ دوسرا لاحقہ جسے یہ روایتیں درج کرتی ہیں آج قرآن میں نہیں پایا جاتا[۳۶] ترمذی میں مذکور ہے کہ سورہ والّیل میں ﴿ماخلق الذكروالانثىٰ﴾ کی آیت کو عبداللہ بن مسعودؓ اور ابودرداءؓ 'والذكر والانثیٰ' پڑھا کرتے تھے[۳۷] اسی طرح بخاری میں سورہ بقرہ کی آیت ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا مِن ربكم﴾ (البقرہ:۱۹۸) کے بعد 'في مواسم الحج' کا اضافہ بھی مذکور ہے اور بتایا گیا ہے کہ ابن عباس اسی طرح پڑھا کرتے تھے[۳۸] الاتقان اور کنزالعمال وغیرہ میں ایسی روایتیں بھی موجود ہیں کہ حضرت عمر نے جب کسی آیت کے بارے میں دریافت کیا تو بتایا گیا کہ وہ تو فلاں شخص کے پاس تھی جو جنگ یمامہ میں شہید ہوگئے[۳۹] حضرت عمر نے ﴿إنّا للّٰه وإنّا اليه راجعون﴾ پڑھا۔

قرآن مجید کو مصحف ناقصہ ثابت کرنے کے لئے پہلی صدی ہجری کے بعد جو قصے کہانی تراشے گئے تھے ان

کے ایک قابل ذکر حصے کے تفسیری حواشی میں راہ پاجانے سے نہ صرف یہ کہ عام ذہنوں میں متن قرآنی کے سلسلے میں شبہات پیدا ہوگئے بلکہ ان مفروضہ آیات کو متعلقہ آیات کی تشریح وتوضیح کا درجہ حاصل ہوگیا۔ مثال کے طور پر ﴿**حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ**﴾ (البقرہ:۲۳۸) کی آیت سے آج اگر جمہور مفسرین 'صلوٰۃ **العصر**' مراد لیتے ہیں تو وہ اپنی اس تعبیر میں ان مفروضہ روایات سے مستغنی نہیں کہے جاسکتے ہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ جب حضرت ابوبکر نے جمع قرآن کے سلسلے میں عام منادی کرائی اور لوگوں سے یہ کہا کہ جس کے پاس قرآن کا جو حصہ ہو اسے لائے تو حضرت حفصہ نے کہا کہ تم لوگ جب ﴿**حافظوا علی الصلوۃ الوسطیٰ**﴾ تک پہنچو تو مجھے خبر کرنا۔ لکھنے والے جب یہاں تک پہنچے اور آپ کو خبر کی گئی تو آپ نے کہا 'صلوۃ **الوسطیٰ**' کے بعد اس طرح لکھو '**وھي صلوۃ العصر**'۔ حضرت عمرؓ نے اعتراض وارد کیا کہ تمہارے پاس اس اضافی فقرے کے جزءِ قرآن ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ پھر دلیل کی کمی کے باعث حضرت عمر کے یہ کہنے پر کہ واللہ کوئی چیز قرآن میں ایسی نہیں داخل کی جاسکتی جسے کوئی عورت بغیر دلیل اور گواہ کے پیش کرے، اس فقرے کو داخل قرآن ہونے سے روک دیا گیا۔ ان روایتوں کے مطابق '**صلوٰۃ العصر**' کا فقرہ گو کہ مصحف کا حصہ نہ بن سکا البتہ '**صلوۃ الوسطیٰ**' سے آج عام طور پر مفسرین '**صلوٰۃ العصر**' ہی مراد لیتے ہیں۔

قرآن کے نسخاتِ سابقہ یا مصحفِ عثمانی کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام کی مفروضہ قرأتیں گو کہ متنِ قرآنی میں راہ پانے میں کامیاب نہ ہوسکیں البتہ ان مفروضہ آیات نے ہمارے قرآنی فہم اور تفسیری ادب کو خاصا متاثر کیا۔ تفسیر کی معتبر کتب میں عام طور پر بعض آیات کی تشریح میں ان مفروضہ آیات سے استفادہ کا سراغ ملتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ کہف کی آیت:۷۹ ﴿**وکان ورآء ھم ملک یأخذ کل سفینۃ غصبا**﴾ جسے مصحف ابن عباس یا قرأتِ ابن عباس کے حوالے سے '**وکان امامھم یأخذ کل سفینۃ صالحۃ غصباً**' بتایا گیا ہے یا آیت ﴿**وأما الغلام فکان ابواہ مومنین**﴾ جس کے آگے '**وکان کافراً**' کا اضافہ کیا گیا، ان تحریفی آیات کے اثرات کا یہ عالم ہے کہ تفسیر کی بیشتر کتب جدید وقدیم میں غلام کا کافر ہونا ایک طے شدہ امر کی حیثیت سے نقل ہوا ہے[۴۰]۔

کتب تفسیر وروایات میں یہ واقعہ تقریباً یقین کے درجے کو پہنچا ہوا ہے[۴۱] کہ موجودہ قرآن مصحفِ عثمانی ہے جسے حضرت ابوبکر صدیق نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد زید بن ثابت اور حضرت عمر کے مشورے سے مرتب کروایا تھا اور جس کی کاپیاں حضرت عثمان نے اپنے عہد میں بنوائیں۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ عہد عثمانی میں نقول کی تیاری کے وقت بعض آیات تلاش بسیار کے بعد حاصل ہوئیں۔ مثلاً سورۂ برأت کا آخری حصہ ابوخزیمہ

انصاری کے علاوہ اور کسی کے پاس نہ تھا[۴۲] بعض روایتوں میں سورہ احزاب کی اس آیت 'من المؤمنین' کا گم ہوجانا بتایا گیا ہے۔[۴۳] یہ بھی کہا گیا کہ سورہ احزاب کی آخری آیتیں مصحف صدیقی میں موجود نہیں تھیں جسے بعد میں عہد عثمانی میں تلاش کے بعد نقل کیا گیا[۴۴] بعض روایتوں میں نہ صرف یہ کہ مصحف عثمانی کو مصحف صدیقی پر اضافے کی حیثیت دی گئی ہے بلکہ خود مصحف صدیقی کے وجود سے انکار کیا گیا ہے جیسا کہ ابن سعد اور مستدرک سے منقول ہے کہ بقول محمد بن سیرین شہادتِ عمر تک جمع قرآن کا کام مکمل نہیں ہوا تھا۔[۴۵] ان روایتوں کے مطابق مصحف عثمانی کی تیاری کے بعد حضرت عثمان نے بلادِ اسلامیہ میں پائے جانے والے مصحف کے تمام نسخے ضائع کرنے یا جلا دینے کا حکم دیا تاکہ کسی قسم کا کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔[۴۶] اس قبیل کی روایتوں کو نقل کرنے اور انہیں اپنی کتابوں میں جگہ دینے والے محدثین و مفسرین نے قرآن جیسے معین اور حتمی صحیفے کو بائبل کے King James's version کی سطح پر لا کھڑا کیا۔

مفروضہ مصحف عثمانی جسے ان روایتوں کے مطابق مصحف صدیقی کے تازہ ایڈیشن کی حیثیت حاصل ہے، کی اشاعت میں حضرت عثمانؓ، حضرت عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کی حیثیت مرتبین جیسی بتائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سورہ توبہ کی آخری دو آیتیں اگر سورہ توبہ کا حصہ ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو ہم انہیں ایک الگ سورہ قرار دے دیتے لیکن یہ صرف دو آیتیں تھیں اس لئے انہیں سورۂ توبہ کے آخر میں ٹانک دیا گیا۔[۴۷] یہ بھی کہا گیا کہ کتابت قرآن میں قریشی لب ولہجے کا خاص خیال رکھا گیا۔ ان روایتوں کے بقول حضرت عثمانؓ کا خیال تھا کہ یہ قرآن چونکہ ایک قریشی پر نازل ہوا ہے اس لئے اسے اسی لغت میں لکھا جانا چاہئے۔ یہ بھی کہا گیا کہ نقل مصحف کے وقت زید بن ثابت کو سورہ احزاب کی ایک آیت یاد آئی، ڈھونڈنے سے یہ آیت ﴿**من المؤمنین رجال**......﴾ خزیمہ بن ثابت کے پاس مل گئی تو اسے بھی مصحف میں لکھ لیا گیا۔ ترمذی میں یہ بھی مذکور ہے کہ تین کاتبوں میں جب لفظ ''تابوت'' پر اختلاف ہوا کہ اسے تابوت لکھا جائے یا تابوہ تو حضرت عثمانؓ نے تابوت لکھنے کا قطعی فیصلہ کرلیا۔[۴۸] یہ بھی کہا گیا کہ دوران کتابت خزیمہ بن ثابت انصاری نے یہ اعتراض وارد کیا کہ لکھنے والوں نے دو آیتیں چھوڑ دی ہیں۔ آپ کی نشاندہی پر یہ آیات بھی ﴿**لقد جاء کم رسول من انفسکم عزیز علیه ماعنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤف رحیم**﴾ (التوبۃ:۱۲۸) کتابت کے لئے قبول کر لی گئی۔ لیکن یہ مسئلہ پھر بھی رہا کہ اسے رکھا کہاں جائے۔ خزیمہ کا مشورہ تھا کہ اس سورہ کو اسی آیت پر ختم کردیا جائے۔ لہٰذا یہ دونوں آیتیں سورہ برأت کا آخری حصہ بن گئیں۔[۴۹] ان روایات نے قرآن کی حتمی اور قطعی حیثیت کے سلسلے میں ہما شما کا ایمان ہی غارت نہیں کیا بلکہ کبار علماء و محدثین بھی تشکیک

وتذبذب سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ مصحف صدیقی یا مصحف عثمانی والی تمام روایتیں جو بخاری، مسلم، ترمذی اور صحاح کی دوسری کتابوں میں مختلف طریقے سے راہ پا گئی تھیں ان کو صحیح مان لینے کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ قرآن کی قطعی حیثیت سے ایمان جاتا رہے۔ ابن حجر جیسے کبار محدث جنھوں نے مصحف صدیقی والی روایتوں میں تطبیق وتاویل کی بڑی کوشش کی ہے، وہ بھی یہ لکھنے سے نہ بچ سکے کہ پورا قرآن گو کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں لکھا جا چکا تھا'' **لکن غیر مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور**'' یعنی یہ ایک جگہ مجتمع نہ تھا، نہ ہی سورتیں مرتب تھیں۔[۵۰] طرفہ تو یہ ہے کہ اس مصحف عثمانی کے بارے میں بھی مرتبین کا رویہ احتیاط کا کم اور casual زیادہ تھا۔ منقول ہے کہ جب مصحف تیار ہوگیا تو اس پر حضرت عثمانؓ نے جابجا نگاہ ڈالی، فرمایا کام تو اچھا ہے لیکن اس میں عربیت کی کچھ خامیاں ہیں جسے عرب اپنی زبانوں سے ٹھیک کرلیں گے: ''**أرى شيئا من اللحن مستقيمة العرب بألسنتها**''۔[۵۱]

قرآن نے منزل من اللہ ہونے کے سلسلے میں یہ دلیل دی تھی کہ اگر یہ اللہ کی طرف سے نہ ہوتا تو تم اس میں بہت سے اختلافات اور تضادات پاتے۔ ان روایات نے قرآن کی جمع وترتیب کے سلسلے میں تقریباً یہی صورت حال پیدا کردی۔ صحابہ کرامؓ کی ﴿**والذین معه**﴾ کی غیر معمولی تاریخی حیثیت نہ صرف یہ کہ مشتبہ ہوئی بلکہ ان روایتوں کے اختلاف میں ان قدسیوں کی ایک ایسی تصویر ابھری جو قرآن کے الفاظ میں ﴿**إن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد**﴾ (البقرہ:۱۷۶) سے عبارت ہے۔ حالانکہ ان روایات کی نفی کے لئے تاریخی تنقید سے معمولی واقفیت اور خود محدثین کے وضع کردہ علم الرجال کا تنقیدی tool ہی کافی ہوسکتا تھا۔ پھر یہ کہ روایات کی تکنیکی بحثوں سے قطع نظر ان کہانیوں میں ان کے طبع زاد او رتراشیدہ ہونے کی اندرونی شہادتیں بھی موجود تھیں۔ لیکن نہ جانے کیسے صحاح ستہ کے مؤلفین نے ان کذب وافتراء اور تراشیدہ قصے کہانیوں کو اپنی کتب میں داخل کرلیا' جو براہ راست ﴿**إنّا له' لحافظون**﴾ کے قرآنی وعدے سے متصادم تھے۔ بعض لوگوں نے یہ احتمال وارد کیا ہے کہ کیا عجب کہ اس قبیل کی احادیث بعد کے مراحل میں ان کتب میں داخل کی گئی ہوں۔ لیکن واقعہ جو بھی ہو کتب تفسیر نے، مستند اور غیر مستند حوالوں سے ان قصے کہانیوں کو اپنے حواشی میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محفوظ کرنے کا سامان کردیا ہے۔ ہماری معتبر کتابوں میں ایسی بھی بعض روایتیں درج ہیں جو روایت اور درایت تو کجا مشاہدے کی سطح پر بھی قابل اعتبار نہیں قرار دی جاسکتیں۔ مثال کے طور پر صحیح مسلم میں درج ہے کہ قرآن میں اترا تھا کہ دس گھونٹ دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوجاتی ہے۔ پھر وہ منسوخ ہوگئی اور اس کی جگہ پانچ گھونٹ والی آیت یعنی ﴿**خمس رضغات معلومات يحرمن**﴾ نازل ہوگئی' جو آج بھی پڑھی جاتی ہے۔

تلاش بسیار کے بعد ہمیں یہ مفروضہ آیت قرآن مجید میں نہیں ملتی۔ حالانکہ مسلم کے علاوہ اس روایت کو نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔[۵۲]

قرآن کی قطعی حیثیت کے مشتبہ بنائے جانے میں دراصل ہمارے مفسرین کے اس رویے کو دخل ہے جو انہوں نے تاریخ وروایت کے سلسلے میں اختیار کر رکھا ہے۔ طبری جنہیں تفسیری ادب میں کلیدی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں اس علم کا بجا طور پر بانی مبانی سمجھا جاتا ہے، ان کے یہاں تاریخ کا رول متن کے معانی کو متعین، محدود اور بعض اوقات بے سمت یا مجہول السمت کر دینے کا ہے۔ وہ آیات کی تشریح وتعبیر میں تاریخ وروایات کا بازار کچھ اس طرح سجاتے ہیں کہ ان تمام روایتوں کے سخت ترین محاسبہ اور کاملاً انکار کے باوجود روایات کا پیدا کردہ ماحولیاتی تأثر ختم نہیں ہو پاتا۔ جمع قرآن کے سلسلے میں بھی اگر مصحف صدیقی یا مصحف عثمانی کی فرضی داستان ہمارے علمی شعور کا حصہ بن گئی ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان روایات کے باہمی تضاد اور ان سے پیدا ہونے والے سنگین خطرات اور ان کے ادراک کے باوجود قاری اساطیری دنیا کا کچھ ایسا اسیر ہو جاتا ہے کہ متن قرآنی کے واضح معانی بھی اس کی گرفت میں نہیں آپاتے اور وہ قرآن کی اندرونی شہادت سے امور متعلقہ کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتا۔ ہمارے یہاں اگر صحاح ستہ کے حوالے سے مصحف صدیقی یا مصحف عثمانی کی بے بنیاد روایتیں صدیوں بعد اب بھی ہماری جدید تفسیروں میں نقل ہو رہی ہیں تو اس کی وجہ ان تراشیدہ قصے کہانیوں کا پیدا کردہ وہی اساطیری ماحول ہے جس سے اب تک ہمارے جدید شارحین اور مفسرین نہیں نکل پائے ہیں۔ ورنہ آیات قرآنی کی اندرونی شہادت ہی ان فرضی قصے کہانیوں کو ساقط الاعتبار اور لغو قرار دینے کے لئے کافی ہے۔

قرآن مجید اپنے بارے میں صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ ﴿**إنه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه تنزیل من حکیم حمید**﴾ (فصلت:۴۲) یہ کوئی عام کتاب نہیں بلکہ کتاب عزیز ہے، باطل نہ اس میں آگے کی طرف سے داخل ہوسکتا ہے اور نہ ہی پیچھے کی طرف سے۔ ایسا اس لئے کہ یہ خدائے حکیم وحمید کا نازل کردہ ہے جس کی حفاظت کی ضمانت اس نے ﴿**انا له لحافظون**﴾ کے قطعی الفاظ میں دی ہے۔ وہ اپنے نبی کو یہ بھی اطمینان دلاتا ہے کہ ﴿**وتمت کلمة ربک صدقا وعدلا لامبدّل لکلماته**﴾ (الانعام:۱۱۵) یعنی تمہارے رب کا یہ کلام صدق وعدل میں اس قدر مکمل ہے کہ کوئی اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرسکتا۔ رسول اللہ ﷺ نے قرآن مجید کی حفاظت کا کام انتہائی حزم واحتیاط کے ساتھ زبانی اور تحریری ہر دو سطح پر کیا تھا۔ جیسا کہ قرآن کی شہادت ہے ﴿**بل هو قرآن مجید في لوح محفوظ**﴾ (۸۵/۲۱-۲۲) اور دوسری

جگہ تحریری قرآن کا حوالہ ﴿کتاب مسطور في رق منشور﴾ (الطّور:۲) کے الفاظ میں ہے۔ اس کے علاوہ اہل علم نے اسے اپنے حافظے میں محفوظ کر رکھا تھا: ﴿بل هو آيات بيّنٰت في صدور الذين أُوتوا العلم﴾ (العنکبوت:۴۹) کسی ایسے صحیفے کے بارے میں جس کی حفاظت کا تحریری اور زبانی ہر دو سطح پر خاطرخواہ انتظام کیا گیا ہو، یہ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ یمامہ کی جنگ میں حفاظ کی شہادت سے اسے کوئی خطرہ پیدا ہوسکتا تھا۔ جب کہ خود تاریخی اعتبار سے جنگ یمامہ کے شہداء کی فہرست میں سالم مولی ابوحذیفہ کے سوا کسی اور مشہور قراء کا نام نہیں ملتا۔ رسول اکرمﷺ کے سامنے وحی کا تحفظ ایک انتہائی نازک اور اہم مسئلہ تھا۔ آپؐ اس سلسلے میں کسی بھی بداحتیاطی یا تساہلی کو ہرگز گوارانہیں کرسکتے تھے۔ ایسا اس لئے بھی کہ قرآن سابقہ آسمانی کتب کومحرف بتاتا تھا اور اہل یہود کے حوالے سے تحریف لغوی اور معنوی کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود تھا۔ ﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ اور''يكتبون الكتاب بايديهم'' کے تاریخی حوالے اس بات پر دال ہیں کہ آپؐ اور صحابہ کرامؓ وحی کی عظمت اور اس کے تحفظ کے سلسلے میں خاصے محتاط تھے۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن کو زبانی پڑھنے کے بجائے دیکھ کر پڑھنا زیادہ باعث ثواب بتایا جاتا تھا۔ آپؐ نے قرآن مجید کو کس طرح ﴿کتاب مسطور في رق منشور﴾ (الطّور:۲) کی شکل میں محفوظ کیا تھا اس کے حزم واحتیاط اور صداقت پر خود اللہ تعالیٰ قرآن میں پسندیدگی اور ستائش کے الفاظ استعمال کرتا ہے: ﴿في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة﴾ (عبس:۱۳) یہ صحیفۂ مکرمہ عظمت وتقدیس کا حامل ایسے لوگوں کے ہاتھوں لکھا جارہا ہے جو لائق احترام اور پرہیز گار ہیں۔یعنی وہ لوگ جنہیں تحفیظ وکتابت کا اعزاز حاصل ہوا ہے یہ کوئی عام لوگ نہیں جو وحی ربانی کو لکھنے میں کسی بے احتیاطی یا سقم کا مظاہرہ کریں بلکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ستائش اور جن کے اعتبار کی سند خود اللہ تعالیٰ دے رہا ہے۔ اتنی واضح آیات کے باوجود اگر ہمارے مفسرین ان کاتبین وحی سے فرشتے مراد لیتے ہیں جو ان کے بقول کہیں بیت المعظم میں مصحف کی کتابت کرتے ہیں تو ان تشریحات کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ یہ حضرات روایات کی تخلیق کردہ اساطیری دنیا سے نکل کر قرآن کے متن کو پڑھنے اور سمجھنے کا یارانہیں رکھتے۔ طبری سے لے کر جدید مفسرین میں ابوالاعلیٰ مودودی تک ان آیات میں لکھنے والوں سے مراد فرشتے لیتے ہیں اور ترجمے میں قوسین میں فرشتے کا اضافہ کردیتے ہیں جس سے سارا منظرنامہ عہد رسول سے اٹھ کر ایک ایسی دنیا میں منتقل ہوجاتا ہے جس کا ہمیں کوئی علم نہیں اور جس کی تفصیلات کے لئے ہم راویوں سے رجوع کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہیں۔ کچھ یہی حال لوح محفوظ کی تشریح میں بھی ہوا ہے جس کا تذکرہ ہم نے گزشتہ ابواب میں کیا ہے کہ کس طرح دفتین والی کتاب یعنی رق منشور ہمارے مفسرین کی بوالعجبیوں سے دوسری دنیا میں منتقل ہوگئی ہے، جس میں قرآن مجید کا مکتوب ہونا

تو طے ہے لیکن وہاں تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔

ایک معمولی سوجھ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی خود سے یہ پوچھ سکتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کے عہد میں مرتب صحیفۂ قرآنی کا وجود ہی نہ تھا تو قرآن کی اس آیت ﴿**رسول من اللّٰه يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة**﴾ (البينة: ۲) سے کیا مراد لیا جاتا تھا۔ اگر رسول ﷺ کے پاس صحفا مطہرۃ موجود نہیں تھا تو پھر آپؐ اس میں سے کیسے تلاوت کرتے تھے۔ پھر ایک ایسا صحیفہ جس کے بارے میں تحریر ہو کہ اس میں اٹل قوانین تحریر ہیں۔لیکن جو لوگ رسول اللہ ﷺ کو ان پڑھ سمجھتے ہوں اور جنہیں اس بات پر اصرار ہو کہ رسول اللہ کو پڑھنے لکھنے سے کچھ علاقہ نہ تھا[۵۳] وہ 'اُمّي'، بمعنی اَن پڑھ تھے، ان کے لئے صحف مکتوبہ کی ان واضح صراحتوں کے باوجود مصحف صدیقی کے بے سروپا قصے کہانیوں پر یقین کر لینا کچھ عبث نہیں۔ ان کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ ان قصے کہانیوں کا بیان حدیث کی معتبر کتابوں میں ہوا ہے اور مفسرین نے اسے اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے۔ ورنہ جو لوگ کھلی آنکھوں سے قرآن کا مطالعہ کرتے ہیں ان پر نہ صرف یہ کہ ﴿ **اِنّا له' لحافظون**﴾ کے قرآنی وعدے کی صداقت منکشف ہوتی جاتی ہے بلکہ خود قرآن کی زبانی اور تحریری حفاظت کے علاوہ اس کی تدوین وترتیب کا تمام کام من جانب اللہ ہونا یقین کا حصہ بن جاتا ہے جیسا کہ قرآن میں خود اللہ تعالیٰ کہتا ہے: ﴿**إن عليناجمعه وقرآنه**﴾ (القیامۃ:۱۷) صحف سابقہ کی طرح قرآنی وحی کی حفاظت کا کام علماء ومشائخ پر نہیں چھوڑا گیا۔قرآن میں اس بات کی صراحت موجود تھی کہ اہل یہود کے علماء ومشائخ اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود تورات کی حفاظت میں ناکام رہے تھے: ﴿ **والرَّبّٰنِيُّون والأحبار بما استُحفِظوا مِن كتٰب اللّٰه وكانوا عليه شُهداء**﴾ (المائدہ:۴۴) اس لئے آخری وحی کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی۔ اسے ﴿**علّم بالقلم**﴾ والے نبی کو عنایت کیا اور اسے ایک ایسے معاشرے میں نازل کیا جہاں لکھنے پڑھنے کی روایت موجود تھی۔ وحی ربانی تو خیر ایک شئ عظیم ہے، قرآن نے تو عام لین دین کے معاملات میں بھی مؤمنین کو لکھ لینے کی ترغیب دی ہے، وحی قرآنی میں ایسی اندرونی شہادتیں کثرت سے موجود ہیں جو مدنی معاشرے کو کتاب وقلم کی تہذیب کی حیثیت سے متعارف کراتی ہیں اور جن میں قرآن مجید کے ایک معین کتاب کی شکل میں پائے جانے کا ذکر موجود ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ جو لوگ پوری آیت ﴿ **فلا أقسم بمواقع النجوم○وانّه لقسم لو تعلمون عظيم○انّه لقرآن كريم○في كتاب مكنون○لايمسّه الا المطهرون○تنزيل من رب العالمين**﴾ (الواقعہ:۷۵-۸۰) کی آیتوں میں کتاب مکنون سے دور آسمانوں میں لکھی ہوئی کتاب محفوظ مراد لیتے ہیں وہ ﴿**لايمسه اِلا المطهرون**﴾ (الواقعہ:۷۹) کا قرآنی حکم اس سرزمین کے لوگوں کے لئے کیوں قرار دیتے

ہیں کہ اگر یہ کتاب مکنون کسی دوسری دنیا میں موجود ہے تو اسے ہاتھ لگانے کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے جس کے لئے طہارت کی شرط لگائی جائے۔ لیکن چونکہ مفسرین ایسی تمام آیات کو دوسری دنیا میں منتقل کرنے کے خوگر ہیں اس لئے قرآن کی یہ اندرونی شہادتیں بھی انہیں تراشیدہ قصے کہانیوں سے نجات دلانے میں رہنمائی نہیں کرتیں۔ تفسیری ادب پر قدیم مفسرین بالخصوص طبری کا طریقۂ فہم اس قدر حاوی ہے کہ بظاہر وہ تمام تفسیریں جو طبری کے جال سے نکلنے کی کوشش میں لکھی گئی ہیں گھوم پھر کر اسی ذہنی افق کا توسیعہ (extension) بن جاتی ہیں۔ فہم قرآنی کی اس تفسیری روایت کے ہم اتنے خوگر ہیں کہ قرآن کی اندرونی شہادت کو قطعی نظرانداز کرتے ہوئے قرآن جیسے قطعی، حتمی اور منضبط کتاب مستور کی ترتیب وتدوین میں انسانی کاوشوں کے رول سے انکار کی جرأت نہیں پاتے۔ سچ پوچھئے تو کتب تفسیر و روایات نے قرآن پر ہمارے ایمان کو بڑی حد تک متزلزل کر دیا ہے۔

حافظ ابن حجر العسقلانی کا یہ قول کہ عہد رسولؐ میں قرآن غیر مدون تھا، آیات منتشر تھیں، سورتوں کی ترتیب قائم نہ ہوئی تھی، یہ سب کام بعد میں صحابہ کرام نے اپنی صوابدید سے انجام دیا، ہم پہلے ہی نقل کر چکے ہیں۔ مصحف قرآنی کے سلسلے میں اس قسم کی رائے قائم کرنے میں ابن حجر تنہا نہیں ہیں۔ کبار محدثین اور مفسرین کی ایک بڑی تعداد آخری صحیفہ ربانی کے سلسلے میں ان التباسات کا شکار ہے۔ یہ خیال عام ہے کہ سورتوں کی ترتیب من جانب اللہ نہیں بلکہ صحابۂ کرام کے اجتہاد اور ان کی صوابدید سے انجام پائی ہے۔ اس قسم کی روایات کی بھی کمی نہیں جو سورتوں کے اندرون میں آیات کی ترتیب وتقدیم کے بارے میں شبہات وارد کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ابن عباس کا یہ اعتراض معتبر روایتوں میں محفوظ ہے کہ جب انہوں نے حضرت عثمان سے یہ دریافت کیا کہ ''**سورۃ الانفال**'' اور ''**برأة**'' کے مابین بسم اللہ نہ لکھ کر انہیں سات بڑی سورتوں کے زمرے میں کیوں شامل کر دیا گیا تو حضرت عثمان کی طرف سے یہ وضاحت کی گئی کہ ''انفال'' اور سورہ ''برأة'' کے مضمون میں چونکہ مشابہت تھی، سورہ برأة کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا اور رسول اللہ ﷺ اس بارے میں کسی وضاحت سے پہلے ہی انتقال کر گئے اس لئے میں نے گمان کیا کہ ''برأة'' انفال ہی کا ایک جز ہے اور اس لئے ان کے مابین بسم اللہ نہیں لکھا گیا۔[۵۴] اسی طرح کا ایک واقعہ حضرت عمر کے حوالے سے سورہ توبہ کی دو آیتوں کو اپنی صوابدید سے اس سورۃ کے آخر میں رکھنے کے بارے میں بیان کیا گیا ہے۔[۵۵] کہا جاتا ہے کہ خزیمہ بن ثابت انصاری نے جب تدوین قرآن کے دوران ﴿**لقد جاء کم رسول من أنفسکم**﴾ (التوبۃ:۱۲۸) والی آیت پیش کی اور اس بارے میں حضرت عثمان نے بھی تصدیق کی تو پھر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ اسے رکھا کہاں جائے۔ سورہ ''برأة'' کے آخر میں ان آیتوں کو تحریر کرنا بھی صحابہ کرام کا اجتہادی فیصلہ بتایا گیا۔[۵۶] اس قسم کی روایتوں نے حضرت عثمان کو جامع قرآن

کے مرتبے سے بھی کہیں بلند، مرتب قرآن کے مرتبے پر فائز کر دیا اور اس قسم کی بے سروپا روایتوں کے مستند کتب تفسیر میں نقل ہوجانے سے صحیفۂ ربانی کو مصحف عثمانی کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اور حضرت عثمان کا جامع قرآن ہونا جمہور مسلمانوں کے عقیدے اور معلومات کا جز بن گیا۔

وحی ربّانی کے بارے میں جب یہ شبہ پیدا ہوجائے کہ اس کی ترتیب وتدوین میں انسانی دل ودماغ کو دخل رہا ہے تو فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیوں نہ وحی کو اس کی قدیم اصلی شکل میں تلاش کیا جائے تاکہ انسانی عقل وفہم کی جو پرچھائیاں ترتیب وتدوین کے عمل میں آڑے آگئی ہوں ان مزاحمتوں کو ہٹا کر وحی کے چشمہ صافی سے راست اکتساب ممکن ہوسکے۔ علوم قرآن کے موضوع پر معتبر کتابوں میں اس کی باضابطہ کوشش ملتی ہے کہ کون سورہ پہلے نازل ہوئی اور کون بعد میں؟ ترتیب نزول کے اعتبار سے تقدیم وتاخیر کی صحیح ترتیب کیا ہونی چاہئے؟ اس بارے میں بھی شبہات وارد کئے گئے کہ جن مکی سورتوں میں مدنی یا مدنی سورتوں میں مکی آیات پائی جاتی ہیں انہیں اگر ترتیب نزولی کے اعتبار سے صحیح مقام پر نہ رکھا جائے تو وحی کی تفہیم میں سنگین قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہوسکتی ہیں۔ محدثین ومفسرین نے اپنی اپنی فہم کے مطابق زمانی اور مکانی بنیادوں پر قرآن کی ازسرنو ترتیب کے لئے سورتوں کی فہرستیں مرتب کر دیں۔ کوئی کسی آیت کی تقدیم کا قائل تھا تو کوئی کسی خاص سورہ کو اولین وحی قرار دینے پر مصر۔ ابن ندیم کی فہرست سور اور اتقان میں ترتیب دی گئی فہرستوں نے یہ صورت پیدا کر دی کہ مختلف روایتوں کی بنیاد پر مختلف مسودۂ قرآنی کے وجود میں آنے کا امکان پیدا ہوگیا۔ ہر گروہ چونکہ اپنے حق میں روایات کا ایک دفتر رکھتا تھا اس لئے صرف ان روایات کی بنیاد پر کسی کو قبول یا کسی کو رد کرنا ممکن نہ تھا۔ بلکہ بعض اوقات تو ایک ہی راوی سے دو متضاد اقوال منسوب کئے جاتے تھے۔ قرآن کے سلسلے میں یہ عقیدہ کہ وہ وحی ربانی کا آخری، کامل اور غیر محرف نمونہ ہے ان روایات کے بوجھ تلے دم توڑ گیا۔

کہا گیا کہ موجودہ قرآن عہد رسولؐ کے مصحف سے مختلف ہے۔ متن میں نہ سہی لیکن متن کی ترتیب میں تو یقیناً ایسا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ ان لوگوں نے بھی جنھوں نے اس پروپیگنڈے کا یکسر انکار کیا وہ بھی یہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہوگئے کہ بعض سورتوں کا مجموعہ تو خود آپؐ نے بنایا بقیہ ترتیب صحابہ نے دی۔ امام مالکؒ، قاضی ابوبکرؒ اور ابن فارسیؒ اسی خیال کے حامل بتائے گئے۔[۵۷] حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور محمد بن نعمان بن بشیرؓ سے الگ الگ مصاحف منسوب کردئے گئے۔[۵۸] حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود کے بارے میں کثرت اور تواتر کے ساتھ یہ بتایا گیا کہ ان حضرات نے مصحف عثمانی کے وجود میں آنے کے بعد بھی اپنا مصحف برقرار رکھا تھا اور اپنے شاگردوں کو اسی کے مطابق پڑھنے کی تلقین کرتے رہے تھے۔ طبری نے تو تخصیص کے

ساتھ یہ بھی بتایا کہ ابن مسعود کے قرآن میں سورہ یونس ساتویں نمبر پر درج تھی۔ ابن ندیم کی الفہرست، جس میں مصحف علی کی ترتیب کی فہرست غائب ہے، یہ بھی بیان کرتی ہے کہ ابن مسعود کی ترتیب کے مطابق پائے جانے والے مختلف نسخوں میں جب باہم مقابلہ کیا گیا تو ان میں دو بھی ایسے نہیں تھے جن میں ترتیب کی یکسانیت ہو۔[۵۹] وحی ربانی کے سلسلے میں تاریخ کے اس قسم کے غیر ذمہ دارانہ بیانات نے بڑے بڑوں کے دل ودماغ میں قرآن کی قطعیت کے سلسلے میں سنگین قسم کے شکوک وشبہات پیدا کردئے۔ تاریخ کی طرف چونکہ ہمارا رویہ ناقدانہ کم اور معتقدانہ زیادہ تھا اس لئے ہم نے تاریخ وروایات کو وحی جیسی حتمی اور قطعی شئی کی تفہیم میں tool کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ اور ایک بار جب اس طرح کی قرآن مخالف روایتیں تفسیر وحدیث کی معتبر کتابوں میں راہ پاگئیں تو پھر بعد والوں کے لئے ان تاریخی روایات سے پیچھا چھڑانا مشکل ہوگیا۔ ان کے لئے ان روایتوں کا ضعف تلاش کرنے کا صرف ایک ہی ذریعہ رہ گیا کہ وہ راویوں کے سلسلے میں نسبتاً غیر معتبر شخص کو ڈھونڈ نکالیں۔ لیکن جس ماحول میں بڑے بڑے منافق علمائے حدیث کے بھیس میں شب وروز جھوٹی معلومات کو فروغ دینے میں مشغول ہوں وہاں سو منافقوں میں دو چار کا اس تنقیدی عمل سے بچ نکلنا کچھ مشکل نہ تھا۔ لہٰذا نقد واحتساب کے یہ روایتی طریقے بڑی حد تک معروضی اور سائنٹفک ہونے کے باوجود درایت کا اعلیٰ معیار قائم نہ کرسکے۔ اس بات کی صداقت کے لئے کتب تسعہ کا ایک تقابلی مطالعہ ہی کافی ہے کہ جمع قرآن کی جن مفروضہ روایتوں سے امام مسلم اپنا دامن بچانے میں کامیاب رہے وہ روایتیں بخاری، ترمذی اور دوسری کتابوں میں مختلف راستوں سے داخل ہوگئیں۔

کسی بھی تحریر کے لئے جملوں کی تقدیم وتاخیر یا اسباق کی باہمی ترتیب کا مرکزی رول ہوتا ہے۔ جب ایک بار اس خیال کو اعتبار مل گیا کہ موجودہ قرآن اس مصحف نبوی سے مختلف ہے جو آپؐ کے عہد میں بعض کبار صحابہ نے اپنی اپنی معلومات کی بنیاد پر ترتیب دیا تھا تو فطری طور پر فقہاء ومفسرین کے یہاں آیات کی تقدیم و تاخیر سے پیدا ہونے والے امکانی مسائل نے جنم لیا۔ ناسخ ومنسوخ اور شان نزول جیسی بحثوں کا مأخذ بنیادی طور پر اسی خیال میں پوشیدہ ہے۔ اور چونکہ تاریخ جیسے ظنّی ذریعۂ علم سے وحی جیسی قطعی شئے کی تفہیم اختلافات اور لایعنی بحثوں کے وافر امکانات پیدا کرسکتی تھی اس لئے علوم قرآن اور تفسیر کی کتب غیر ضروری، غیر قرآنی اور اساطیری مباحث کی آماجگاہ بن گئیں۔ اس خیال نے اہمیت اختیار کرلی کہ اگر آیات کی تقدیم وتاخیر اور مصحف میں سورتوں کو اپنی صحیح جگہ پر رکھنا ممکن ہوسکے اور اس بارے میں تاریخی اختلافات کسی ایک نکتے پر مرکوز ہوجائیں تو پھر سے قرآن ہماری اسی طرح رہنمائی کرسکے گا جس طرح عہد صحابہ میں اصلی قرآن نے کیا تھا۔ گویا در پردہ

ان روایات کے جلو میں ایک گمشدہ قرآن کے خیال نے ہمارے فکری اور نظری ڈھانچے میں اپنی جگہ بنالی ۔ شیعوں کے یہاں مصحف علیؓ نسلاً بعد نسل امام غائب کے ہاتھوں میں جا کر گم ہوگیا۔ البتہ ان کے ائمہ ومفکرین نے ایامِ غیاب میں فوری طور پر اسی 'مصحف عثمانی' سے کام چلانے کی ترغیب دی۔ اہل سنت والجماعت اصولی طور پر گو کہ کسی گمشدہ مصحف پر ایمان نہیں رکھتے۔ البتہ صحاح ستہ کی روایتوں، رائج کتب تفسیر اور علوم القرآن کی کتابوں سے جو سنّی فکری چوکٹھا بنتا ہے اس میں 'مصحف عثمانی' کے مفروضہ نقص کا کانٹا بہرحال کہیں نہ کہیں چبھتا رہتا ہے۔ یہاں اصل مصحف اور مصحف عثمانی کا فرق شاید اہل تشیع کی طرح واضح اور نمایاں نہ ہو۔ البتہ اتنا تو ضرور ہے کہ جو لوگ جمع قرآن سے متعلق بخاری اور ترمذی میں شہاب زہری سے منقول ہونے والی روایتوں کو مستند جانتے ہیں ان کے نزدیک موجودہ قرآن کی حیثیت 'مصحف صدیقی' یا 'مصحف عثمانی' کی ہے، جس کے نقص کے تذکرے جا بجا انہی روایتوں میں بکھرے پڑے ہیں۔

ہما شما کو تو چھوڑیئے کہ عام لوگ تو صحاح ستہ کو الہامی تقدیس کا حامل سمجھتے ہیں اور ان کا رویہ متقدمین کی تشریح وتعبیر کی طرف خاصا معتقدانہ بلکہ بندگانہ ہوتا ہے۔ البتہ اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ جیسا شخص بھی صحیفۂ ربانی کے سلسلے میں التباس کا شکار نظر آئے تو معاملے کی سنگینی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ابن تیمیہ نے اپنے ایک فتوے میں صراحتاً یہ تحریر کیا ہے کہ قرآن مجید کی سورتوں کی ترتیب میں اجتہاد کو دخل ہے نہ کہ نص کو۔ آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ حنبلیوں، شافعیوں اور مالکیوں کے جمہور علماء کا قول بھی یہی ہے۔ رہا موجودہ 'مصحف عثمانی' تو اس کا اتباع اس لئے ضروری ہے کہ صحابہ اس پر متفق ہوگئے تھے اور صحابہ کی سنت کا اتباع واجب ہے۔ البتہ ان کے نزدیک تفسیر وتشریح یا معانی ومفاہیم کی تلاش میں موجودہ ترتیب کا اتباع واجب نہیں۔[۶۰] امام کے ان خیالات کو صحیح مان لینے کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ ہم ایک گمشدہ قرآن کے خیال باطل پر مہر ثبت کردیں۔ اس کے بعد فوری اور منطقی فریضہ یہی قرار پانا چاہئے کہ اصل ترتیب والے مصحف کو ڈھونڈ نکالا جائے کہ اگر تشریح وتعبیر کی خاطر موجودہ ترتیب میں تقدیم وتاخیر کرنا جائز ہو، یا اس سے فہم قرآن کے نئے دروازے کھلنے کا امکان ہو تو یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اصل ترتیب کی تلاش ہمیں فہم معانی میں ایک طرح کی حتمیت سے دوچار کرسکتی ہے۔ ایک ایسا اعتماد جو آیات یا سورتوں کی اجتہادی تقدیم وتاخیر کے مقابلے میں یقیناً بڑھ کر ہوگا لیکن مصیبت یہ ہے کہ بقول محمد! ''میں نے عکرمہ سے کہا کہ اسے ترتیب نزول کے مطابق جمع کرو تو اس پر عکرمہ نے جواب دیا کہ اگر تمام جن وانس جمع ہوجائیں کہ قرآن کو اس ترتیب پر جمع کریں تب بھی ان کی طاقت سے باہر ہے۔''[۶۱]

ان خیالات نے عرصۂ دراز سے اہل فکر اور شارحین قرآن کو مفروضہ اصلی قرآن کی تلاش میں سرگرداں کئے رکھا ہے۔ مستشرقین نے تو ایک نئے قرآن کی ترتیب کا کام علی الاعلان اپنے ذمہ لے رکھا ہے جس کے مختلف نمونے تاریخی تنقید اور ترتیب کے نام پر ولیم میور، گستاف وائل، تھیوڈور نوئل ڈیکے، ہارٹ وگ ہرش فلڈ اور راڈول وغیرہ پیش کرتے رہے ہیں۔ البتہ مسلم اہل فکر اور مفسرین قرآن نے یہ کام سورتوں کی زمانی اور مکانی ترتیب کے نام پر انجام دیا ہے۔ قرآن کی آیات کو ممکنہ طور پر تاریخی اور سماجی پس منظر فراہم کرنے اور اس کی روشنی میں احکام وفرامین منضبط کرنے کی کوشش دراصل اسی ترتیب نزولی کی تلاش کا عمل ہے جس پر کلام کئے بغیر ہمارے مفسرین کے لئے معانی کی گرہ کھولنا ممکن نہیں۔

جب ایک بار وحیٔ ربانی کو مجموعہ عثمانی یا مصحفِ عثمانی مان لیا گیا تو پھر اس خیال کے لئے بھی گنجائش نکل آئی کہ یہ مصحفِ عثمانی جس شکل وصورت میں ہم تک پہنچا ہے اس میں بعد کی نسلوں کی تدوینی اور ترتیبی صلاحیتوں کو بھی دخل ہے۔ کہا گیا کہ مصحفِ عثمانی چونکہ نقطوں اور اعراب سے بے نیاز تھا اس لئے قرأتِ قرآن میں کثرت سے اختلاف اور غلطیاں درآئی تھیں[۶۲] لہٰذا سب سے پہلے ابن زیاد(متوفی ۶۷ھ) کے حکم سے کوئی دو ہزار خامیاں درست کی گئیں۔[۶۳] اس کے بعد رہے سہے مصحف پر حجاج بن یوسف الثقفی نے کرم فرمائی کی جس نے متن میں کم از کم گیارہ واضح غلطیوں کی اصلاح کی۔ یہ بھی کہا گیا کہ حجاج بن یوسف کی ایما پر نصر بن عامر نے اعراب اور نقطے لگائے۔[۶۵] ان روایتوں کے بقول مصحفِ ربانی میں انسانی عقل ودانش کی مداخلت کا سلسلہ یہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ رہی سہی کسر پوری کرنے کے لئے ابوالاسود الدولی کا کردار سامنے لایا گیا۔ اس کے علاوہ یحییٰ بن یعمر (متوفی ۱۲۹ھ) اور نصر بن عاصم اللیثی (متوفی ۸۹ھ) کا تذکرہ بھی تزئین وترتیب کے حوالے سے کیا گیا۔[۶۶] اس حقیقت کے باوجود کہ اعربوالقرآن کی حدیث روایات کی کتابوں میں موجود تھی قرآن کا بے نقطے کا اور غیر معرب ہونا باور کرلیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ابوالاسود کو نقاط وحرکات لگانے کی تحریک دراصل اس طرح کی قرأتوں سے ہوئی: ''انّ الله بريٌ من المشركين ورسولُه'' کو کوئی شخص رسولِه (ل کی زیر کے ساتھ) پڑھتا پایا گیا تھا،[۶۷] جس سے مشرکین کے ساتھ ساتھ رسول سے بھی برأت کا مفہوم برآمد ہوتا تھا۔ گویا مصحف عثمانی میں اس قسم کی تحریف معنوی کی خاصی گنجائش رہ گئی تھی جسے درست کرنے کے لئے ابوالاسود سامنے لائے گئے۔ البتہ یہ سوال باقی رہا کہ انسانی عقل و دانش خواہ عروج کی جس منتہا کو چھولے اسے عصمت کا مرتبہ یقیناً حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے قرآن مجید میں انسانی مرتبین اور معربین کے عمل دخل نے یہ شبہ برقرار رکھا کہ نہ جانے ہمارے معربین اس عمل میں خود کہاں کہاں التباس کا شکار ہوئے ہوں؟ پھر یہ کہ وحی جیسی عظیم شئی اگر حجاج جیسے ظالم

اور سفاک شخص کے ہاتھوں امت کو منتقل ہوتی ہے تو اس کی صحت کے بارے میں خود اسی تاریخ کی طرف سے سوالیہ نشان لگ جاتا ہے جس میں حجاج کی تصویر ایک انتہائی غیر ثقہ شخص کی ہے اور بعضوں نے تو اسے کافر قرار دینے میں بھی تکلف نہیں کیا ہے۔[۶۸] وحی کی تجلیٔ ربانی کو مصحف حجاج کی زیریں سطح پر اتار لانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کی قطعیت سے متعلق بڑے بڑوں کے دل و دماغ میں شکوک وشبہات کی آندھیاں چلنے لگیں۔ بعض لوگ اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن جیسا کہ وہ نازل ہوا تھا خود آپؐ کے عہد میں ترمیم وتنسیخ کے عمل سے دوچار رہا یہاں تک کہ عریضۂ اخیرہ میں ایک حتمی قرآن کی شکل سامنے آئی بھی تو اس کے شاہد صرف عبداللہ بن مسعودؓ تھے۔[۶۹] بعض روایتوں میں یہ مقام زید بن ثابتؓ کو دیا گیا[۷۰] بلکہ یہ بھی کہا گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جبرئیل کی نگرانی میں عریضۂ اخیرہ کے عمل میں آپ بھی شریک رہے تھے۔ زید بن ثابت کی شمولیت تو کسی حد تک تو مصحف عثمانی کو اعتبار بخشتی ہے البتہ عبداللہ بن مسعودؓ کا حوالہ مصحفِ عثمانی کو ساقط الاعتبار قرار دیتا ہے کہ مصحفِ عثمانی کی بابت عبداللہ بن مسعودؓ کے اختلافات تاریخ وروایات کی کتابوں میں تواتر کے ساتھ منقول ہیں۔ تو کیا عریضۂ اخیرہ کا حتمی قرآن جس کے مختلف ایڈیشن کا تذکرہ مختلف صحابہ کے حوالے سے تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہے، اب ہماری دسترس سے باہر ہے؟ وحی ربانی کے سلسلے میں ہمارے تفسیری ادب میں کچھ اسی قسم کا تصور پایا جاتا ہے۔

مفروضہ 'مصحف عثمانی' جس کے مفروضہ نقائص کا اب تک ہم خاصا تذکرہ کر چکے ہیں، علمائے تفاسیر کے نزدیک نظری اور تاریخی اعتبار سے ایک متنازع فیہ نسخہ رہا ہے۔ ایک معروف لیکن وضعی حدیث نے 'مصحف عثمانی' کی حیثیت کو مشکوک اور متنازع بنانے میں خاصا اہم رول ادا کیا ہے۔ بخاری، مسلم اور حدیث کی دوسری کتابوں کے علاوہ مؤطا امام مالک میں بھی اس حدیث کو داخلہ مل گیا ہے جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے: ''انزل القرآن علىٰ سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه''۔ علماء کا ایک حلقہ کہتا ہے کہ 'مصحف صدیقی' میں وحی ربانی اپنی تمام تر وسعتوں یعنی سات احرف میں محفوظ کی گئی تھی۔[۷۱] البتہ اختلافات کی کثرت نے عہد عثمانی میں صحابہ کرام کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ ان مختلف احرف کے بجائے صرف ایک حرف پر قرآن مجید کا متفقہ مجموعہ ترتیب دیں۔[۷۲] علماء کا دوسرا حلقہ اس خیال کا حامل ہے کہ مصحف عثمانی چونکہ نقطوں اور اعراب سے خالی رکھا گیا تھا اس لئے اس میں ساتوں طریقۂ ترتیل وتعبیر یا ساتوں احرف کے مطابق قرآن کو پڑھا جانا ممکن تھا۔[۷۳] تو کیا عہد عثمانی میں صحابہ کے اجماع سے یا بعد کے ایام میں معربین کی مداخلت سے قرآن کے چھ احرف ضائع ہو گئے؟ سبعہ اَحرف کی حدیث کو معتبر قرار دینے کا کم از کم logical implication تو یہی ہے۔ بعض علماء ایک درمیانی

راہ کے بھی قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن کے بقیہ چھ احرف ضائع نہیں ہوئے بلکہ موجودہ مصحف میں سمو دئے گئے ہیں، البتہ ہم وثوق کے ساتھ ان احرف کی دریافت نہیں کر سکتے۔[۴] ہمارے خیال میں یہ تینوں توجیہات خواہ اس میں بقیہ چھ احرف کا ضائع ہونا یا ناقابل دریافت ہونا تسلیم کرلیا جائے، قرآن کے ایک بڑے حصے کے زیاں سے عبارت ہے جس کو تسلیم کر لینے کا مطلب قرآن مجید کی حفاظت اور اس کی عصمت سے ہمارا اعتبار اٹھ جانا ہے۔

ابن جریر طبری نے 'سبعة احرف' پر بڑی طویل اور مفصل بحث کی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قرآن کے چھ دوسرے احرف کی حیثیت دراصل متبادل کی تھی ۔ جب امت نے اتفاق رائے سے اپنے لئے ایک حرف منتخب کرلیا تو پھر بقیہ چھ احرف کی ضرورت نہیں رہی۔[۵] ان کے بقول جس طرح جھوٹی قسم کے کفارے میں غلام کو آزاد کرنے، دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا دس مسکینوں کو کپڑا دینے میں سے کسی ایک عمل کو اختیار کرنا کافی ہے، اسی طرح 'سبعة احرف' میں سے ایک کا انتخاب دین پر قائم رہنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن طبری کی اس تشریح سے 'سبعة احرف' کی تعبیرات کا سلسلہ بند نہیں ہوا بلکہ ہر مفسر اور شارح قرآن خود کو ایک نئی اور انوکھی تعبیر کا سزاوار سمجھتا رہا۔ چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی آج تک ہمارے مفسرین یہ بتانے میں کامیاب نہیں ہوسکے کہ 'سبعة احرف' سے واقعی مراد ہے کیا؟ اس بارے میں علماء کے باہمی اختلافات جس طرح ہمارے تفسیری سرمائے میں نقل ہوتے رہے۔ اس سے نہ صرف یہ کہ اس بحث کے inconclusive ہونے کا پتہ چلتا ہے بلکہ موجودہ قرآن کی 'تنگ دامنی' اور الفاظ ومعانی کی حفاظت کے سلسلے میں بھی سنگین قسم کے شبہات پیدا ہوگئے ہیں۔

تورات کے صوفی شارحین کے حوالے سے ہم گزشتہ باب میں یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح علمائے یہود کے ایک حلقے نے جبل سینائی کی وحی کو روشنی اور آواز میں تقسیم کردیا۔ روشنی سے تحریری تورات اور آواز میں زبانی تورات کی گنجائش نکال لی گئی۔ انہی شارحین نے یہ بھی بتایا کہ سینائی پر آنے والی ہر آواز یا ہر حرف ستر آوازوں میں منقسم تھا جس کی بنیاد پر وحی کی ستر تاویلیں ممکن ہیں۔[۶] وحی ربانی کی بیک وقت مختلف تاویلیں ایک ایسا عمل تھا جس کے ذریعہ بآسانی غایت وحی میں ترمیم وتنسیخ کیا جاسکتا تھا۔ علمائے یہود جنہوں نے تورات کے گرد اپنی تاویلات کا سخت پہرہ بٹھا رکھا تھا، وہ ''یكتبون الكتاب بأيديهم'' کے اس عمل میں خاصے ماہر تھے۔ ہمارے خیال میں جن لوگوں نے قرآن مجید کے 'سبعة احرف' پر نازل ہونے کا خیال عام کیا یا جن لوگوں نے اس قول کو قول رسول کی حیثیت سے ہمارے درمیان اعتبار بخشنے کی کوشش کی، انہیں صحف سابقہ کے ساتھ پیش آنے والے تعبیری سانحے سے یکسر ناواقف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ 'سبعة احرف' کے حوالے سے تفسیری ادب میں جو

مختلف اور متضاد نوع کی بحثیں ہمارے تہذیبی سرمائے کا معتبر حصہ بن چکی ہیں ان پر ایک نظر ڈالنے سے بآسانی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ روایات دراصل وحی ربانی کی ترمیم و تنسیخ پر منتج ہیں۔ ان تاویلات کو قبول کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم قرآن جیسے عظیم صحیفے کو برضا ورغبت بازیچۂ اطفال بنانے پر صاد کہہ دیں۔

زہار کی صوفی تاویل کے مطابق وحی موسوی کا ہر حرف ستر آوازوں میں منقسم تھا۔ ہمارے یہاں بھی ابن مسعود کے حوالے سے ایک مرفوع حدیث بیان کی گئی جس میں کہا گیا کہ کتب سابقہ ایک ہی دروازہ سے نازل ہوئی تھیں بخلاف اس کے قرآن سات دروازوں سے سات حروف پر اتارا گیا ہے اور وہ سات حروف ہیں: زاجر، آمر، حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال۔[۷۷] گو کہ اس حدیث کو خود علمائے حدیث کے نزدیک اعتبار حاصل نہ ہوسکا۔ البتہ اس قبیل کی کوششوں سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن جیسی کتاب مبین کی ترمیم و تنسیخ کے لئے کس طرح سات متبادل حروف یعنی سات متبادل وحی کا فسانہ تراشا گیا اور یہ بتایا گیا کہ وحی قرآنی میں الفاظ کی اہمیت قطعی اور حتمی نہیں ہے۔ چونکہ یہ 'سبعة احرف' پر نازل ہوا ہے اس لئے اس میں کسی لفظ کی جگہ مترادف لفظ کے استعمال سے کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ مثلاً علماء کی ایک جماعت نے کہا کہ 'أقبل، هلّم اور تعال' میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ عجل کی جگہ پر اسرع کے استعمال سے کچھ فرق نہیں پڑتا اور یہ کہ أنظر یا أخّر کی جگہ امهل کا استعمال بھی قرآن میں وہی معنی دے گا۔[۷۸] البتہ یہ خیال رہے، جیسا کہ طبری لکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ اے عمر قرآن میں ہر طرح کے الفاظ کا استعمال درست ہے بشرطیکہ تو رحمت کی جگہ عذاب اور عذاب کی جگہ رحمت کا لفظ نہ رکھ دے۔[۷۹] 'سبعة احرف' کی اس تعبیر نے قرآن کو الفاظ ربانی کے بجائے قرأت بالمعنی کی حیثیت دے دی۔ بعض علماء نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ اگر کسی آیت کی تلاوت میں اعراب کی تبدیلی کی وجہ سے معنی میں تبدیلی ہوجائے جب بھی کچھ حرج نہیں کہ وہ انہی 'سبعة احرف' کے اندر تسلیم کیا جائے گا۔ مثلاً ﴿فَتَلَقّىٰ آدم من ربه كلماتٍ﴾ (البقرہ:۳۷) کو'' فَتُلُقىٰ آدم من ربه كلماتٌ''، پڑھنا بھی مستند بتایا گیا۔[۸۰] اعراب سے خالی مصحف میں چونکہ یعلمون کو تعلمون پڑھنے کی بڑی گنجائش تھی اس لئے اس قسم کے التباسات کو بھی 'سبعة احرف' کے حوالے سے جائز قرار دیا گیا۔[۸۱] اسی طرح ﴿والذين هم لأ ماناتهم وعهدهم راعون﴾ (المؤمنون:۸) کو 'لأمانتهم' بصیغۂ واحد پڑھنا بھی جائز سمجھا گیا۔[۸۲] اگر کوئی شخص اپنے قبیلے کی زبان میں قرآن کو مترادفات کے ہیر پھیر سے پڑھنا چاہے مثلاً ﴿كالعهن المنفوش﴾ (القارعة) کو 'كالصفوف المنفوش' پڑھے تو اس کی بھی گنجائش 'سبعة احرف' سے نکال لی گئی۔[۸۳] بعض اوقات کتابت کی خامیوں یا اعراب کی عدم موجودگی سے ہونے والے التباسات کو بھی مستند قرار دیا گیا۔

مثلاً ﴿طلحِ منضود﴾ (الواقعہ:۲۹) کو 'طلع منضود' بھی پڑھا جانا صحیح قرار پایا[۸۴] امام مالک کے حوالے سے یہ بتایا گیا کہ انہوں نے سورہ جمعہ کی آیت ۹ میں ﴿فاسعوا﴾ کی جگہ 'فامضوا إلیٰ ذکر اللّٰہ' پڑھنا بھی روا رکھا تھا[۸۵] اسی طرح اگر بعض آیات میں الفاظ کی تقدیم وتاخیر معانی میں کوئی خاص فرق واقع نہ کرے تو ایسی تلاوتوں کو بھی جائز قرار دیا گیا۔ مثلاً ﴿یقاتلون في سبیل اللہ فیقتلون و یُقتلون﴾ (التوبہ:۱۱۱) میں 'فیقتلون ویقتلون' میں کسی ایک کی تقدیم وتاخیر سے 'سبعة احرف' کی تاویل کے مطابق کوئی فرق واقع نہیں ہوتا[۸۶]۔ حضرت ابوبکر صدیق کے حوالے سے ایک غیر معروف قرأت اس طرح نقل کی گئی کہ وہ ﴿وجاء ت سکرة الموت بالحق﴾ (ق:۱۹) کے بجائے 'وجاءت سکرة الحق بالموت' پڑھا کرتے تھے[۸۷]۔ رہی قرأت میں حرف جار کی کمی بیشی مثلاً ﴿جنّٰتٌ تجري تحتها الأنهار﴾ (توبہ:۱۰۰) کو 'من تحتها الأنهار' پڑھنا تو اس بارے میں 'سبعة احرف' کی تاویلات میں خاصے liberalism کا اظہار کیا گیا اور اس قسم کی مختلف قرأتوں کو متواتر اور مصحف عثمانی کے عین مطابق بتایا گیا[۸۸]۔

'سبعة احرف' کی فرضی حدیث، جس کے تواتر اور اعتبار کا فسانہ ہماری کتابوں میں عام ہے[۸۹]، نے صرف تعبیرات ہی میں نہیں بلکہ متن قرآنی کے سلسلے میں بھی اختلاف کا ایک بڑا دروازہ کھول دیا۔ ایک قرآن کے بجائے امکانی طور پر سات احرف کے پیدا کردہ بے شمار قرآن وجود میں آگئے۔ ایسا اس لئے کہ نظری طور پر ہم نے اس مفروضے کو قبول کرلیا کہ قرآن کی آیات میں الفاظ کے مترادفات، اعراب کی تبدیلی اور صوتی آہنگ سے پیدا ہونے والے التباسات نہ صرف یہ کہ جائز ہیں بلکہ وہ سبعة احرف کے کلیے کو تسلیم کرتے ہوئے منزل من اللہ بھی ہیں ۔ لہٰذا ایک ایک آیت کو امکانی طور پر سات ہی نہیں بلکہ جیومیٹریکل پروگریشن میں ترتیب دینے کا امکان پیدا ہوگیا ۔ اس طرح قرآن کے سلسلے میں حتمی، قطعی اور محفوظ وحی کا جو تصور قرن اول کے مسلمانوں بالخصوص عہد صحابہ میں مسلم ذہنوں میں راسخ اور رائج تھا، وہ تصور ختم ہوتا گیا۔ لہٰذا قرآن کی طرف ہمارے رویے میں اب پہلا سا یقین اور اس کے آسمانی جلال وعظمت کا احساس جاتا رہا۔ طبری سے لے کر جدید مفسرین تک اور بخاری سے لے کر موجودہ علمائے حدیث میں ایسے لوگوں کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر ہے جو موجودہ مصحف قرآنی کو حرف بہ حرف منزّل من اللہ سمجھتے ہوں۔ 'سبعة احرف' کی روایت اور صحاح ستہ میں اس مفروضہ حدیث کی تائید میں پائی جانے والی دوسری تفصیلی اور تعبیری روایات پر یقین کرنے والے خواہ ان روایتوں کی کیسی ہی تطبیق کیوں نہ کرلیں، واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے ایک غیر محرف قرآن کا تصور برآمد کرنا ایسے ہی ہے جیسے سوئی کے ناکے سے اونٹ کا گزرنا۔

ابن جریر کا یہ کہنا کہ بقیہ چھ احرف صحابہ کے متفقہ فیصلے سے ختم کردیئے گئے ہم پہلے ہی نقل کر چکے ہیں۔ ان کے مطابق سات احرف والے قرآن میں سے اب امت صرف ایک حرف کے قرآن کی وارث رہ گئی ہے۔[۹۰] امام طحاوی اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بقیہ چھ احرف عریضۂ اخیرہ میں منسوخ کردیئے گئے اور یہ کہ تلاوت قرآن میں سات ممکنہ مترادفات کے استعمال کی اجازت ابتدائی ایام میں دی گئی تھی ورنہ قرآن تو صرف قریش کی لغت پر نازل ہوا تھا۔[۹۱] اس مفروضے کو قبول کرنے سے بھی ایک ایسی وحی کا تصور مسخ ہوجاتا ہے جس میں لفظ و معانی دونوں کی اہمیت ہو۔ پھر ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عریضۂ اخیرہ کا قرآن مجید ایک تدریجی ارتقاء کے نتیجے میں وجود میں آیا۔ وحی ربانی کے سلسلے میں اس قسم کا خیال ایک خطرناک جسارت سے کم نہیں۔ پھر تاریخی اعتبار سے اس خیال میں ایک سقم یہ بھی ہے کہ ابتدائی ایام میں مصحف قرآنی کا جو حصہ مہاجرین حبشہ یا بعد کے ایام میں دوسرے ذرائع سے مختلف قبائل میں پھیل گیا تھا، اس کی تصحیح و تنسیخ کے سلسلے میں عریضۂ اخیرہ کے موقع پر کوئی واضح حکم نہیں ملتا۔ ابوالخیر الجزری نے نسبتاً ایک معتدل راہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے کہا کہ مصحف عثمانی ساتوں احرف پر مشتمل ہے اور یہ کہ امت کے لئے جائز نہیں کہ وہ ساتوں احرف میں سے کسی حرف کو ترک کردے۔[۹۲] نظری طور پر اس خیال میں ایک synthesis پیدا کرنے کا رویہ ضرور پایا جاتا ہے لیکن فی الواقع ایک آیت میں سات مختلف حروف کا سمونا، انہیں تلاوت یا تعبیر کے ذریعے الگ کرلینا' انتہائی مہمل اور ناممکن العمل خیال ہے۔ اس قسم کی بات وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جو مسائل کو حل کرنے یا اس کا واقعی ادراک کرنے کے بجائے اس سے اپنا دامن بچانا چاہتے ہوں۔ ابوالحسن اشعریؒ جو کلامی مباحث میں فکر جمہور پیدا کرنے اور نازک مسائل میں بین بین کا راستہ اختیار کرنے کے لئے ہماری فکری تاریخ میں معروف ہیں، انہوں نے بھی ساتوں حروف کو موجودہ قرأت میں پوشیدہ بتایا۔ البتہ یہ اقرار بھی کرلیا کہ معین طور سے ان حروف کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی۔[۹۳] اشعری کے قول سے بھی ایک ایسے مصحف کا خیال پیدا ہوتا ہے جس کا ایک بڑا حصہ معین طور سے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے آج امت کی دسترس سے باہر ہے۔ علامہ ابن حزم جنہیں روایتی فکر کو چیلنج کرنے اور متقدمین سے الگ اپنا راستہ بنانے کا خاص ملکہ حاصل ہے، وہ بھی شدت تحریر میں یہ تو لکھ گئے کہ حضرت عثمان نے اگر چھ حروف کو منسوخ کیا ہوتا تو وہ ایک ساعت کے توقف کے بغیر اسلام سے خارج ہوگئے ہوتے لیکن ابن حزم کی تنقیدی نگاہ **سبعة احرف** کے implication کا صحیح ادراک کرنے سے عاجز رہی۔ وہ ساتوں حروف کے بعینہ موجود اور محفوظ ہونے کے قائل تو رہے[۹۴] البتہ کسی مثال کے ذریعہ کسی ایک آیت میں بھی ان '**سبعة احرف**' کی وضاحت نہیں کرپائے۔ کچھ یہی موقف ابوالولید باجی مالکی شارح موطا کا ہے جو ﴿**انّاله' لحافظون**﴾ کے وعدۂ

ربانی کی موجودگی میں ساتوں حروف کی موجودگی کے قائل تو ہیں ، البتہ وہ موجودہ مصحف میں ان حروف کی نشاندہی کے بجائے اس سے مراد مختلف قرأت لیتے ہیں[۹۵]۔ 'سبعة احرف' کے قائلین میں امام غزالیؒ[۹۶] اور ملا علی قاریؒ[۹۷] کے نام بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ البتہ جن لوگوں نے بعد کی صدیوں میں قراء سبعہ کے منظر عام پر آنے کے بعد سبعة احرف پر سبعہ قرأت کا دھوکہ کھایا ہے یا اس سے سبعہ قرأت مراد لیا ہے وہ سات کے عدد کو تکثیر پر محمول کرتے ہیں نہ کہ تحدید پر۔ بقول شاہ ولی اللہ سات کا عدد تحدید کے معنوں میں استعمال نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ بقول ان کے دس قرأتوں پر ائمہ کا اتفاق ہے[۹۸]۔ انور شاہ کشمیری جنہیں دیوبند کے مسند حدیث کی وجہ سے اہمیت حاصل رہی ہے، یہ تو کہتے ہیں کہ قرآن میں سات حروف یا سات تغیرات آج بھی موجود ہیں جن سے شاید طبری واقف نہ ہو سکے تھے[۹۹]۔ البتہ وہ کسی ایک مثال سے بھی اپنے اس قول کی حمایت میں دلیل لانے سے عاجز نظر آتے ہیں۔ علمائے قرآن کے لئے عہد طبری سے لے کر آج تک یہ ایک پیچیدہ مسئلہ بنا رہا ہے کہ وہ 'سبعة احرف' کی حدیث کو موجودہ مصحف قرآنی سے کس طرح ہم آہنگ کریں۔ ایک طرف تو ﴿و انا له' لحافظون﴾ کا وعدۂ ربانی انہیں یہ ماننے پر مجبور کرتا ہے کہ قرآن' جیسا کہ وہ ہے' اس کا ایک ایک حرف غیر محرف اور مُنزّل من اللہ ہے۔ دوسری طرف 'سبعة احرف' کی روایت مسلسل سرگوشی کرتی رہتی ہے کہ اس معرّب و منقوط مصحف میں تم جو کچھ پڑھ رہے ہو وہ تو سات اُحرف کا محض ایک پرتو ہے۔ یہ سات احرف صرف سات مختلف versions ہی نہیں بلکہ وحی ربانی کی لامتناہی شکلیں ہیں، جن کے معانی سے تم ہنوز ناواقف ہو۔ موجودہ مصحف میں لاتعداد پوشیدہ مصحف ربانی کے امکانات جو اس روایت سے روشن ہوئے ہیں اب تک ان کا صحیح ادراک یا اس بارے میں قطعی محاکمہ کیا جانا باقی ہے۔ جب تک موجودہ مصحف قرآنی لا تعداد امکانی مصاحف کی تردید نہیں کرتا یا ان کے امکانات پر خطِ تنسیخ نہیں کھینچ دیتا ہمارے دل و دماغ میں وحی ربانی کی قطعی اور حتمی حیثیت بحال نہیں ہوسکتی اور نہ ہی وحی کے سلسلے میں ہمارا وہ اختلال اور اضطراب دور ہوسکتا ہے جو متقدمین علماء و مفسرین کا شعار رہا ہے۔ ہمارے خیال میں وحی کی حتمیت ،قطعیت اور اس کی عصمت پر یقین کئے بغیر اسے علمی مباحث کا موضوع تو بنایا جاسکتا ہے، اکتساب ہدایت کا ماخذ نہیں۔

مسئلہ نسخ اور تنسیخ وحی

وحی کی قطعیت اور اس کی عصمت پر شبہات وارد کردینے کے بعد رہی سہی کسر یہ کہہ کر پوری کرلی گئی کہ موجودہ مصحف جیسا کچھ بھی ہے پورے کا پورا قابلِ عمل نہیں ہے کہ اس کی بعض آیات جن سے پہلے کبھی رہنمائی

حاصل کی جاتی تھیں اب بحکم ربی منسوخ کردی گئی ہیں۔سورۃ بقرہ کی آیت۱۰۶ ﴿ماننسخ من آيةٍ أوننسها نأت بخيرٍ منها أومثلها﴾ کو اپنے اصل پس منظر سے ہٹا کر آیت نسخ کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی گئی۔ پھر جب یہ بحث چل نکلی کہ قرآن مجید کی بعض آیتیں منسوخ اور بعض ان کی ناسخ ہیں تو منسوخ آیتوں کی تلاش میں انسانی ذہن اور مفسرین کی خامہ فرسائیوں نے اس زرخیز تخیل کا مظاہرہ کیا کہ بسا اوقات ایسا محسوس ہونے لگا گویا پورے کا پورا قرآن خود اپنی ہی بعض آیات سے منسوخ ہوجائے گا۔ اس افراط وتفریط پر بندھ باندھنے کی جن لوگوں نے کوششیں کیں خود وہ بھی منسوخ آیات کی تعداد کو پانچ سو سے کم نہ کر سکے[100]۔ چونکہ علماء نے نسخ کے سلسلے میں یہ کلیہ بھی بنالیا تھا کہ نسخ صرف احکام میں ہوسکتا ہے خبر میں نہیں کہ اس خودساختہ کلیہ کے مطابق، جو قرآن کی بعض آیات کو منسوخ ماننے کے نتیجے میں بتایا گیا تھا' خبر میں نسخ ماننے کا مطلب نعوذ باللہ خدا پر کذب کا الزام آتا تھا[101]۔ رہے آیاتِ احکام تو علماء نے قرآن میں آیاتِ احکام کی تعداد بھی یہی پانچ سو بتائی تھی[102]۔ گویا نسخ کے کلیہ نے جو فہم قرآنی کے راستے سے ہمارے مذہبی فکر میں داخل ہوئی تھی' ایک لمحے کے لئے ایسا لگا جیسے احکامِ قرآنی کی بنیادیں ہلا دی ہوں۔ گو کہ نسخ کا یہ انتہا پسندانہ تصور جلد ہی زوال پذیر ہوگیا۔ البتہ نسخ ایک قرآنی کلیہ کے طور پر آج بھی فہم قرآنی کے ایک مسلمہ اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے اور جمہور مفسرین وفقہاء آیتوں کے باہمی نسخ کے علم کو فہمِ قرآنی کی کلید قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ نسخ سے متعلق یہ آیت جہاں بیان ہوئی ہے وہ امم سابقہ سے خطاب کا پس منظر ہے جہاں زیادہ سے زیادہ شریعتِ سابقہ کے منسوخ ہونے کی طرف اشارہ مراد لیا جاسکتا ہے اور بس۔ رہی یہ بات کہ قرآن' قرآن کا ناسخ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ قرآن کا نسخ حدیث سے یا حدیث کا نسخ قرآن سے اصولاً قابل قبول ہے یا نہیں؟ تو یہ وہ بحثیں ہیں جو قرآن کی نہیں بلکہ ہمارے مفسرین کی پیدا کردہ ہیں اور جس نے بارہ صدیوں کے تفسیری ادب میں منسوخ آیتوں کے تعین کے سلسلے میں ایک نہ ختم ہونے والی بحثوں کو جنم دیا ہے۔

اوّل تو یہ مفروضہ ہی باطل ہے کہ قرآن کی کوئی آیت منسوخ یا ناقابلِ عمل ہے یا کسی آیت پر عمل کرنا ناجائز اور غضبِ الٰہی کو دعوت دینے کا باعث ہوسکتا ہے۔ بالفرض محال اگر نسخ کے مسئلے کو اصولی طور پر ایک علمی مسئلہ کی حیثیت سے تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ سوال بہرحال برقرار رہے گا کہ ایک آسمانی کتاب میں منسوخ آیتوں کی نشاندہی کا کام عام انسانوں کے سپرد کیا جانا کہاں تک مناسب ہے۔ قرآن جیسی قطعی کتاب میں انسانی ذہن کی جولانیاں یا ظن وگمان کو اگر اپنی کارگزاریاں دکھانے کا موقع دے دیا جائے تو افراط وتفریط اور اختلافات کی وہی صورت پیدا ہوگی جس سے ہمارا تفسیری ادب عبارت ہے۔ اگر ہمارے تفسیری ادب میں آیتِ نسخ کے

تعین پر سخت اختلافات پائے جاتے ہیں تو یہ دراصل اسی جسارت کا سبب ہے جو ہمارے مفسرین اور شارحین نے قرآن کے سلسلے میں روا رکھا ہے۔ ایک ایک آیت سے سیکڑوں آیتیں منسوخ بتائی گئی ہیں مثلاً آیت قتال سے ایسی ڈیڑھ سو آیتیں منسوخ قرار دی گئیں جن میں رواداری، صلح ومصالحت، معاہدہ یا برأت کی تلقین ملتی ہے۔[۱۰۳] انسانی فہم نے نہ صرف یہ کہ منسوخ آیات کی تلاش میں ایک ایسی جسارت کا ارتکاب کیا جو وحی کی عظمت کے شایانِ شان نہ تھا بلکہ آخری وحی کے سلسلے میں اس شبہ کی بنیاد ڈال دی کہ قرآن از اول تا آخر لفظ بہ لفظ اور حرف بہ حرف جیسا کہ یہ ہے اسے کلی طور پر انسانی زندگی کا منشور نہیں بنایا جاسکتا۔ رہا یہ سوال کہ پھر قرآن کا کتنا حصہ فی زمانہ قابلِ عمل ہے یا اسے اکتسابِ فیض کا ماخذ قرار دیا جاسکتا ہے تو اس بارے میں بارہ صدیوں پر محیط بحث کا اب تک کسی حتمی اور منطقی انجام پر پہنچنا باقی ہے۔ اب تک جو کچھ ہوا ہے وہ صرف یہی کہ ابنِ عربی نے پانچ سو منسوخ آیات کی تعداد کو گھٹا کر ڈیڑھ سو تک کردیا[۱۰۴] سیوطی نے اس تعداد کو بیس آیات تک محدود رکھا[۱۰۵] اور برصغیر کے معروف زمانہ عالم شاہ ولی اللہ نے ان بیس آیات میں سے پندرہ آیات کو قابلِ عمل بتاتے ہوئے منسوخ آیات کی تعداد پانچ تک محدود کردی۔[۱۰۶] محمد عبدہٗ اور ان کے حامیوں نے آیاتِ منسوخہ کو مزید گھٹا کر تین تک کردیا۔[۱۰۷] البتہ یہ شبہ برقرار رہا کہ منسوخ آیات میں علماء کا اختلاف اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ قرآن' جیسا کہ وہ ہے' اس میں بعض مقامات ایسے بھی ہیں جن پر عمل کی اب ضرورت باقی نہیں رہی اور جسے ان علماء کے مطابق اسے خود قرآن نے اور بعض قول کے مطابق سنت نے منسوخ کردیا ہے۔

حیرت ہوتی ہے وحی ربانی کے سلسلے میں ہمارے مفسرین اتنی بڑی جسارت کیسے کر بیٹھے کہ ایک ایسی کتاب سے متعلق جسے رہتی دنیا تک کے لئے انسانی زندگی کا منشور بنایا گیا ہے اس کے بارے میں انہوں نے تصور کرلیا کہ اس کی بعض آیات اب قابلِ عمل نہیں رہ گئی ہیں اور پھر انہوں نے ان مفروضہ منسوخ آیتوں کی تلاش میں طویل مباحث کا ایک دفتر تیار کر ڈالا۔ ایسی ایسی کہانیاں تشکیل دی گئیں جو آیات کے نسخ، اس کے بھلائے جانے یا اس کے اٹھا لئے جانے پر دلالت کرتی تھیں۔ ان قصے کہانیوں کو جن میں واقعات کا اندرونی تضاد اس کے وضعی ہونے پر دلالت کرتا تھا' بلا تکلف تفسیر کی کتابوں میں نقل کردیا گیا۔ مثال کے طور پر قرطبی نے شہاب زہری کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا جس نے کہا ''قُمت اللیل یا رسول اللّٰہ لاقرأ سورۃ من القرآن فلم اقدر علی شیٔ منھا''، ایک اور شخص آیا اس نے بھی یہی بات کہی پھر ایک تیسرے شخص نے بھی اپنی اس شکایت کا ذکر کیا۔ اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے کہا ''اِنھا مماّ نسخ اللّٰہ البارِحۃ''، نہ تو کہنے والے نے یہ بتایا کہ کون سی سورۃ اسے یاد نہیں آئی اور

نہ ہی جواباً آپ ﷺ نے اس سورۃ یا آیت کا حوالہ دیا جسے ان فرضی روایتوں کے بقول اٹھالیا گیا تھا، خدا جانے ان تینوں پوچھنے والوں نے کن کن سورتوں کے بھول جانے کا تذکرہ کیا تھا' جواباً رسول اللہ ﷺ نے کس سورۃ کی طرف اشارہ کیا اور کون سی سورہ واقعی اٹھا لی گئی ؟ یہ ایک ایسا معمہ ہے جس پر اس روایت کے واضعین کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔

طبری، قرطبی اور زمخشری نہ صرف یہ کہ نسخ کے قائل ہیں بلکہ یہ حضرات فہمِ قرآنی میں منسوخ آیات کے علم کو کلید جانتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک قرآن کا ناسخ صرف قرآن ہوسکتا ہے لیکن حنفیہ کا خیال ہے کہ قرآن کا نسخ قرآن کے علاوہ سنتِ متواترہ سے بھی ہوسکتا ہے۔[۱۰۹] زمخشری جو مسلکاً معتزلی ہیں نسخ کے بارے میں حنفی طرزِ فکر کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک سنت مکشوفہ متواترہ جب موجب علم ہونے میں قرآن کی ہم پلہ ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ یہ حکمِ قرآنی کو منسوخ نہ کر سکے۔[۱۱۰] علامہ آلوسی' جن کی تفسیر زمانی تاخیر کی وجہ سے ہماری تفسیری روایت کا احاطہ کرتی معلوم ہوتی ہے' ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے یہاں تک کہتے ہیں کہ ''**خیر منها او مثلها**'' کے سبب حدیث کو قرآن کے ناسخ کی حیثیت حاصل ہے۔ بقول ان کے ﴿**وما ینطق عن الهوىٰ**﴾ دراصل احادیث کو قرآن ہی کے درجے کی چیز ٹھہراتی ہے اور اس لئے حدیث کو ناسخِ قرآن ماننے میں کچھ حرج نہیں۔[۱۱۱]

منسوخ آیتوں کے تعین میں آیاتِ نسخ اور احادیثِ ناسخ کی تلاش نے فہم قرآنی میں خاصی پیچیدگیاں پیدا کردی ہیں۔ احادیث رسول ؐ کا حق ہونا مُسلّم البتہ راویانِ حدیث کو جبرئیل کا سا اعتبار عطا کرنے سے وحی ربانی بڑی حد تک تاریخ کے زیر اثر آگئی اور ایک بار جب اس کلیہ کو کسی قدر اعتبار مل گیا تو پھر فہم قرآنی میں احادیث کو معاونِ فہم کے بجائے معیارِ فہم کا درجہ ملنا مشکل نہ رہا۔ حالانکہ خود ان کے نزدیک الفاظِ قرآنی منزل من اللہ ہیں جبکہ حدیث کی حیثیت اپنی تمام تر صحت کے باوجود روایت بالمعنی کی ہے۔ پھر وحی قطعی کو روایت بالمعنی پر ترجیح دینے کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ ہم جبرئیل امین پر راویانِ حدیث کو فوقیت دینے لگے ہوں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اگر حدیث کو ناسخ کی حیثیت حاصل ہوجاتی تو روایات کے چھوٹے بڑے مجموعے میں اتنا بہت کچھ تھا کہ غایت وحی کی شکل وصورت بالکل ہی مسخ ہوکر رہ جائے۔ البتہ جن لوگوں کی فکری جولانیاں وحی ربانی میں منسوخ آیات کی تلاش اور اس کے لیے خود قرآن سے نسخ برآمد کرنے کا یدطولیٰ رکھتی تھیں، ان کے لیے ناسخ آیات کی ایک طویل فہرست برآمد کرنا کچھ مشکل نہ رہا۔ بسااوقات ایسی صورت حال پیش آگئی کہ آیت کا ایک حصہ دوسرے حصہ سے منسوخ بتایا گیا۔ مثلاً ﴿**علیکم انفسکم لایضر من ضل إذا اهتدیتم**﴾

(المائدہ:۱۰۵) میں آیت کا پچھلا حصہ اس کے اگلے حصے ﴿علیکم انفسکم﴾ کا ناسخ بتایا گیا[۱۱۲]۔ اسی طرح آیت ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (الاعراف:۱۹۹) کا پہلا اور آخری حصہ منسوخ مگر درمیانی حصے کو غیر منسوخ یا محکم بتایا گیا[۱۱۳]۔ ناسخ ومنسوخ کے زاویے سے قرآن مجید کے مطالعے نے بعض اوقات بڑی دلچسپ خلط مبحث کو جنم دیا۔ مثلاً سورۂ توبہ کی پانچویں آیت ﴿فاذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ اسی سورہ کی دوسری ایک سو چودہ آیات کی ناسخ ہے اور پھر اس آیت کا آخری حصہ ﴿فان تابوا وأقاموا الصلوٰة﴾ اس کے ابتدائی حصہ کا ناسخ ہے[۱۱۴]۔ ناسخ آیتوں کے بارے میں یہ تصور وضع کیا گیا کہ خود وہ ناسخ آیتیں بعض اوقات دوسری آیتوں سے منسوخ ہوسکتی ہیں۔ مثلاً ﴿لکم دینکم ولي دين﴾ کو ﴿فاقتلوا المشرکين﴾ سے منسوخ قرار دیا گیا اور پھر اس کے ناسخ کے طور پر ﴿حتی يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ کی آیت لے آئی گئی[۱۱۵]۔ اس نقطۂ نظر سے مطالعۂ قرآن کی روایت نے ایک ہی قبیل کے احکام میں بعض کو محکم اور بعض کو منسوخ قرار دینے کی طرح ڈال دی۔ مثلاً کہا گیا ﴿ويطعمون الطعام علی حبه يتيماً ومسکيناً واسيراً﴾ (الانسان:۸) میں چونکہ 'اسیراً' سے مراد مشرک قیدی ہیں جن کے ساتھ حسن سلوک کا حکم آیت سیف نے منسوخ کر دیا ہے، اس لیے اب "اسیراً" کو ﴿يطعمون الطعام﴾ کا سزاوار نہیں سمجھا جائے گا[۱۱۶]۔ بعض اوقات وہ آیات بھی جن میں مومنین کو راہِ خدا میں حسب توفیق مال خرچ کرنے کی ترغیب دلائی گئی تھی اسے یہ کہہ کر آیات منسوخ کے زمرے میں لے آیا گیا کہ اب فرضیت زکوٰۃ کے بعد اختیاری صدقات کی حاجت نہ رہی: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾[۱۱۷] (البقرہ:۳) بعض اوقات منسوخ آیتوں کی تلاش نے معروف فقہی مسائل کی تفہیم میں بھی پیچیدگی پیدا کردی۔ مثلاً ﴿إن الذين ياکلون اموال اليتامیٰ ظلماً انما ياکلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾ (النساء:۱۰) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ آیت ﴿ومن کان غنيا فليستعفف ومن کان فقيرا فليأکل بالمعروف﴾ (النساء:٦) نے اسے اب منسوخ کردیا ہے[۱۱۸]۔ حتی کہ وہ بنیادی اقدار جو قرآن میں جابجا امم سابقہ کے تذکروں میں بطور تذکیر ونصیحت وارد ہوئے تھے، انہیں بھی منسوخ قرار دیا گیا۔ مثلاً میثاق بنی اسرائیل میں ﴿قولوا للناس حسناً﴾ کے جو الفاظ وارد ہوئے ہیں انہیں بھی آیت سیف سے منسوخ قرار دیا گیا[۱۱۹]۔ ناسخ ومنسوخ کی بحث نے ظن وتخمین کا ایک ایسا سلسلہ شروع کیا کہ ہر آیت منسوخ اور ہر حکم مشتبہ معلوم ہونے لگا۔ اس نقطۂ نظر سے جب قرآن کو دیکھا گیا تو علمائے نسخ کے مطابق ایسی سورتیں کم ہی ایسی بچ رہیں جن میں کوئی آیت ناسخ ومنسوخ نہ تھی۔ ورنہ چھ سورتوں میں صرف ناسخ آیات کی موجودگی کا پتہ چلا۔ چالیس سورتوں میں منسوخ آیات کا اور اکتیس سورتیں ایسی ملیں جن میں ناسخ ومنسوخ دونوں

قسم کی آیات موجود تھیں۔ رہی وہ سورتیں جو آیات منسوخہ سے خالی ہیں تو ان کی تعداد صرف ۴۳ بتائی گئی۔[۱۲۰] یہ تو ان محتاط قائلین نسخ کا مطالعہ تھا جو مسئلہ نسخ کی بحث میں غلو کو لگام دینے کے لیے سامنے آئے تھے۔ ورنہ اگر مختلف قائلین نسخ کے باہم اختلاف کو مجموعی طور پر سامنے رکھا جائے تو قرآن کا بہت کم حصہ نسخ کی زد سے بچ پائے گا۔

یہ تو نسخ کا وہ تصور تھا جس میں قرآن کی ایک آیت دوسری آیت کو مسنوخ کر رہی تھی یا ایک حکم سے دوسرے احکام کی تخصیص یا تحدید ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ وحی ربانی کا ایک منسوخ حصہ ایسا بھی تھا جس کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کیا گیا کہ وہ منسوخ آیات اب اس قرآن میں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ تاریخ و روایات کی کتابوں میں مختلف معتبر اور غیر معتبر راویوں کے حوالے سے ان آیات کی موجودگی کی شہادت ملتی تھی۔ مثلاً حضرت عائشہ کے حوالے سے یہ خبر عام کی گئی کہ عہد رسول میں سورہ احزاب تقریباً دوسو آیتوں پر مشتمل تھی البتہ 'مصحف عثمانی' کی تدوین کے وقت صرف موجودہ حصہ ہی دستیاب ہوسکا۔[۱۲۱] کسی نے کہا کہ اس سورہ میں مفروضہ آیت رجم "إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما. البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم" بھی موجود تھی۔[۱۲۲] منسوخ آیتوں کی تلاش میں ہمارے شارحین جب موجودہ مصحف سے باہر تاریخ و روایات کے دفتر میں جانکلے تو وہاں انہیں منسوخ آیتوں کی طویل فہرست ہاتھ آ گئی ایسی آیتیں بھی دستیاب ہوئیں جنہیں ان روایتوں کے بقول اللہ تعالیٰ نے تو اٹھالیا البتہ ہمارے راویوں نے اسے محفوظ رکھا ہے۔ قرآن سے باہر جب ایک قرآن غائب کا تصور وجود میں آ گیا تو پھر مختلف راویوں کے لئے اپنی اپنی پسند کی آیت منسوخہ کا پیش کرنا کچھ مشکل نہ رہا۔ کسی نے کہا کہ آیت رجم پڑھی تو یقیناً جاتی تھی البتہ ابی بن کعب سے جس طرح منسوب ہے، اُس طرح نہیں۔ بلکہ اس کا متن کچھ اس طرح تھا۔ **"الشيخ والشيخة فارجموها البتة بما قضيا من اللذة"**۔[۱۲۳] قرآن سے باہر منسوخ آیتوں کی تلاش نے خود موجودہ قرآن میں تحریف کے لئے راستہ ہموار کردیا۔ مصحف عائشہ کے حوالے سے بتایا گیا کہ ﴿**إن الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما**﴾ (الاحزاب:۵۶) کے بعد "**وعلى الذين يصلون الصفوف الاول**" کے الفاظ بھی موجود تھے۔ جو یا تو مصحف عثمانی میں شامل ہونے سے رہ گئے یا پھر انہیں اٹھا لیا گیا۔ آیات کے محو کرنے، اٹھالینے یا بھلا دینے کا یہ خیال اتنا عام ہوا کہ تفسیر کی معتبر کتابوں میں اس قسم کے واقعات درج ہونے لگے کہ رسول اللہ پر صبح کوئی وحی آتی اور وہ دوسری صبح تک محفوظ نہیں رہ پاتی۔ اور یہ کہ ﴿**وما ننسخ من آية**﴾ اسی پس منظر میں نازل ہوئی تھی۔[۱۲۵] جب وحی کے بھول جانے کا خیال اتنا عام ہوجائے تو پھر اس طرح کے عقیدے کے لئے راہ ہموار ہوگئی کہ کسی شخص کے لیے یہ کہنا جائز نہیں کہ اس نے تمام قرآن اخذ کرلیا ہے۔ بلکہ بقول ابن عمر یہ

کہنا چاہیے کہ اس نے اتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ ظاہر ہوا۔[۱۲۶] اس طرح کی بحثوں اور اخبار و روایات میں ان لوگوں کی تقویت کا خاصا سامان موجود تھا جو وحی ربانی کو ناقص اور غیر محفوظ بتانے پر مصر تھے اور جو قرآن مجید کی حتمیت اور اس کے حرف بہ حرف منزل من اللہ ہونے کے سلسلے میں مسلمانوں کے دلوں میں شبہات پیدا کرنے کی جان توڑ کوشش کر رہے تھے۔ اس قسم کی لغو روایات کو تفسیری ادب میں داخل کر کے ہم نے نہ صرف یہ کہ دشمنان اسلام کے لئے خاصے مواقع فراہم کر دئے بلکہ خود طالبین قرآن کے دلوں سے قرآن کی عظمت جاتی رہی۔ طرفہ یہ کہ ان طویل اور دقیق بحثوں پر ہمیں علوم قرآنی اور متعلقات قرآنی کا گمان ہوتا رہا۔

مصحف سے باہر ایک مفروضہ مصحف منسوخ کی تلاش ہمیں ایسی فرضی آیتوں کی طرف لے گئی جن کی تخلیق کا مقصد وحی ربانی کے سلسلے میں شبہات پیدا کرنے کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ ان روایتوں میں رسول اللہ کے مقتدر اصحاب کی کردار شکنی کی جاتی رہی اور ان سے مفروضہ آیات قرآنی اور مصحف ربانی کے مفروضہ نسخے منسوب کیے جاتے رہے۔ لیکن ہمارے مفسرین جو کہ اختلاف قرأت یا ناسخ و منسوخ کی بحثوں کو فہم قرآنی کی کلید قرار دئے بیٹھے تھے انہوں نے روایات کے ذخیرے سے اپنے تفسیری حواشی کو مزین کرنے میں اتنی سرعت کا مظاہر کیا کہ انہیں یہ خیال بھی نہ رہا کہ ان مفروضہ آیات اور تراشیدہ قصے کہانیوں کے ذریعے دراصل وہ فہم قرآنی کا راستہ روک رہے ہیں۔ جسے اگر ایک بار تفسیری ادب میں داخلہ مل گیا تو پھر متقدمین کے تقلیدی ذہن کے لئے صدیوں اس سے پیچھا چھڑانا مشکل ہو جائے گا۔

آیات منسوخہ کی نشاندہی نے وحی ربانی کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب برکت میں تبدیل کر دیا کہ اب جو آیتیں منسوخ قرار پائی تھیں ان کی تلاوت کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ اس سے مومنین برکت حاصل کرتے رہیں۔ وحی ربانی کو روشنی کی سطح سے تبرک کی سطح پر لے آنا فی نفسہ تحریف سے عبارت ہے۔ پھر یہ کہ قرآن کے بارے میں یہ خیال بھی عام ہوا کہ بعض منسوخ آیتیں قرآن سے باہر ہیں جنہیں 'منسوخ التلاوۃ' کہا جاتا ہے البتہ ان کا حکم برقرار ہے۔ مفروضہ آیت رجم کی بابت روایات کو تو عمومی شہرت حاصل ہے البتہ ایسی آیات کی بھی کمی نہیں جن کے مختلف versions مختلف راویوں کے توسط سے تشریحی اور تفسیری ادب کے صفحات میں محفوظ ہیں۔ مثلاً "**انا انزلنا المال لاقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ. ولو أن لابن آدم وادیا لاحب ان یکون الیه الثاني ولو کان الیه الثاني لأحب أن یکون إلیهما الثالث ولا یملأ جوف ابن آدم إلا التراب ویتوب الله علیٰ من تاب.**"[۱۲۷] ایک دوسرا Version کچھ اس طرح بتایا گیا: "**لم یکن الذین کفروا من أهل الکتاب والمشرکین ومن لقیتهما لو أن ابن آدم سأل وادیا من مال فأعطیه سأل ثانیا وإن**

سأل ثانياً فأعطيه سأل ثالثاً ولايملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب وإن ذات الدين عندالله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانية. ومن يعمل خيرا فلن يكفره"۔[۱۲۸]

پھر وہ سورتیں جن کے بارے میں یہ بتایا گیا کہ وہ کسی وجہ سے اٹھالی گئیں یا بھلا دی گئیں ان کی جستہ جستہ آیات بھی بعض معتبر صحابی کے حوالے سے روایات کی کتاب میں نقل کی گئیں۔ ابوموسیٰ اشعری کے حوالے سے کسی مفروضہ سورہ کی یہ دو آیتیں نقل کی گئیں: "يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا مالا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتأُلون عنها يوم القيامة"۔[۱۲۹] اور "إن اللّٰه سيئويد هذا الذين باقوام لاخلاق لهم ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب"۔[۱۳۰] اور حضرت عمر سے یہ مفروضہ آیت منسوب کی گئی "لاترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم"[۱۳۱] اور ان سے ہی ایک دوسری مفروضہ آیت "إن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة" بھی منسوب کی گئی جس کے بارے میں عبدالرحمٰن بن عوف کے حوالے سے بتایا گیا کہ وہ دوسری آیتوں کی طرح ساقط ہوگئی ہے۔ کسی نے کہا کہ وہ سورتیں جن کی یاد دلوں سے اٹھالی گئی ان میں سورۃ "الخلع" اور سورۃ "الحقد" بھی تھی جن کے بعض حصے اب بھی دعائے قنوت میں شامل ہیں۔[۱۳۳] رہیں وہ آیات جن کا مختلف اوقات میں نازل ہونا اور پھر اٹھالیا جانا منقول ہے تو اس کی بھی ایک طویل فہرست مختلف تفسیری حواشی میں شان نزول کے ساتھ محفوظ کردی گئی ہے۔ اس قبیل کی ایک مشہور بھلائی گئی آیت "بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا"[۱۳۴] طبری اور دوسری تفسیروں میں منقول ہے۔

آیت منسوخ ہوں یا منسیٰ ان کا قرآن کے اندر وجود بتایا جائے یا اس سے باہر، واقعہ یہ ہے کہ ہر دو صورتوں میں ان فرضی منسوخ اور منسیٰ آیتوں نے ہمارے فہم قرآنی کو متاثر کیا ہے جس امت کے علماء محرف قرأتوں کو غیر عثمانی قرأتیں قرار دے کر ان سے احکام برآمد کرنے یا متعلقہ آیتوں کی تاویل میں مدد لینے کے قائل ہوں ان کا ناسخ ومنسوخ کی اس بحث سے متاثر ہونا اور منسوخ آیتوں کو منسوخ الحکم یا منسوخ التلاوۃ قرار دے کر انہیں اپنے مذہبی فکر کا حصہ قرار دینا کچھ زیادہ عجیب نہیں۔ ایسا اس لئے بھی کہ ہمارے تفسیری اور فقہی ادب میں خبر واحد سے قرآن تو ثابت نہیں ہوتا مگر احکام برآمد کئے جاسکتے ہیں۔ اس ضمن کی ایک بین مثال خود وہ مفروضہ آیت رجم ہے جو خارج از قرآن ہونے کے باوجود محض تاریخ وتشریح کے بل بوتے پر مسلسل فہم قرآنی میں مداخلت کرتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں آخری وحی ربانی کے سلسلے میں دل میں یہ خیال بھی لانا جائز نہیں کہ اس کا کوئی حصہ اب منسوخ یا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس قسم کی بحثوں سے دراصل وحی ربانی کی قطعیت کے

سلسلے میں ہمارا ایمان جاتا رہتا ہے۔قرآن آخری وحی کی حیثیت سے آخری ساعت تک کے لئے صحیفۂ ہدایت ہے۔اس میں ان اقدار کا وضاحت کے ساتھ بیان موجود ہے جس کی بنیاد پر مستقبل اور حال کا معاشرہ ترتیب دیا جاتا ہے۔آخری امت کے پاس یہی وہ کتاب ہدایت ہے جو اب قیامت تک نبی کی عدم موجودگی میں اس کی رہنمائی کی کفایت کرے گی۔ اور جس کی حیثیت حجۃ من بعدالرسل کی ہے۔ اس اہم دستاویز کے سلسلے میں یہ خیال بھی پیدا ہونا کہ اس کا کوئی حصہ ساقط الاعتبار ہوگیا ہے۔ دراصل وحی کے سلسلے میں ایک ایسی جسارت ہے جس کا اہل ایمان تصور بھی نہیں کر سکتے۔ امت مسلمہ کے موجودہ زوال جس کی وجہ ہم وحی کی روشنی پر مختلف تاویلات کے حجاب کا پڑجانا بتاتے ہیں اس میں ناسخ ومنسوخ کی بحث کو بھی یک گونہ اہمیت حاصل ہے۔

وحی اور تاریخِ وحی

گذشتہ صفحات میں ہم کسی قدر وضاحت سے بتا چکے ہیں کہ ابتدائی صدیوں کے بعد کس طرح تاریخ و روایات کے سہارے مسلسل یہ کوشش ہوتی رہی ہے کہ وحی ربّانی کی تجلیوں پر حجابات وارد کردئے جائیں۔ اولاً وحی کی ماہیت کے سلسلے میں شبہات پیدا کئے گئے ثانیاً جمع قرآن کی مفروضہ تاریخ نے قرآن کو صحیفۂ ربّانی کی بلند سطح سے نیچے اتار کر 'صحیفہ عثمانی' میں تبدیل کردیا۔ پھر قراتوں کے اختلافات، 'سبعة احرف' کی بحث اور بالآخر ناسخ ومنسوخ آیتوں کی تلاش نے عملاً وحی ربّانی کو معطل کرکے رکھ دیا۔ ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ کس طرح اسلام کی ابتدائی صدیوں کے بعد ان خیالاتِ فاسدہ نے ہمارے مذہبی فکر میں مستقل اپنی جگہ بنالی۔ یہاں تک کہ بڑے بڑے علماء ومفکرین اور فقہاء ومفسرین کو ان مفروضہ واقعات اور تراشیدہ فسانوں پر حقیقت کا گمان ہونے لگا۔ مفسرین نے انہیں اپنے حواشی میں محفوظ کرنا علم کی خدمت قرار دیا اور فقہاء نے مفروضہ آیتوں سے فہم قرآنی میں مدد لینے میں کوئی تکلف محسوس نہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کی حفاظت وعصمت کے حوالے سے بڑی حد تک ہمارا ایمان متزلزل ہوگیا۔ لیکن اگر بات صرف اسی حد تک ہوتی تو ان مفروضہ قصے کہانیوں کا انکار کرنا، روایات اور درایت کی بنیاد پر انہیں غیر مستند قرار دینا اور از سرِ نو وحی ربانی کے قطعی، حتمی اور غیر محرّف دستاویز کی حیثیت سے رجوع اِلی القرآن کی مہم شاید کچھ مشکل نہ ہوتی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ تاویل قرآنی کے مروجہ منہج میں، جسے فہم قرآنی کے واحد مستند طریقۂ کار کی حیثیت حاصل ہوگئی، تاریخ وروایت کے بنیادی اہمیت اختیار کرلینے کی وجہ سے اب تجلیاتِ ربانی پر پڑجانے والے حجابات کو چاک کرنا کچھ آسان نہیں۔

فہمِ قرآنی میں تاریخ کی یہ مداخلت شانِ نزول یا اسبابِ نزول کے حوالے سے درآئی ہے۔ تفسیری

ادب میں "نزلت في کذا" کی تکرار نے قرآن جیسے ابدی صحیفے کو بڑی حد تک ایک سماجی اور تاریخی دستاویز میں تبدیل کردیا ہے۔ اس طریقہ کار کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ وحی جیسا الٰہی کلام، تاریخ جیسے ظنّی علم کے تابع ہوگیاہے۔ پھر اس پر طرفہ یہ ہے کہ جہاں ایک ہی آیت کے سلسلے میں اسباب نزول کے مختلف واقعات مذکور ہوں وہاں ایک طالب قرآن کے لئے ان میں کسی ایک کو ترجیح دینے کی بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ لیکن اس کے باوجود بعض علماء ومفسرین شانِ نزول کے بغیر تفسیر قرآنی کو حرام قرار دئے بیٹھے ہیں۔[۱۳۵] جمہور علماء و مفسرین کا خیال ہے کہ جب تک کسی آیت کے بارے میں واقعہ متعلقہ اور اس کا سبب نزول معلوم نہ ہو اس کی تفسیر معلوم نہیں ہوسکتی۔[۱۳۶] گو کہ بعض علماء نے تاریخ پر اس قدر انحصار کا بطلان کیا ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے فقہاء قرآن کی آیات کو مخصوص صحابہ کے جواب یا عہدِ رسولؐ کے مخصوص حالات سے کہیں آگے بڑھ کر اس جیسی تمام صورت حال پر منطبق سمجھتے رہے ہیں کہ فقہاء کے یہاں قیاس اور استحسان کا طریقۂ کار شانِ نزول کے اسی توسیعی تصور کا مظہر ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ مسلّم ہے کہ ان فقہاء اور مفسرین کے ہاں بھی جنھوں نے قرآن کو ایک ابدی منشورِ حیات کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی ہے، شانِ نزول کی روایتیں فہمِ قرآنی میں بنیادی رول ادا کرتی ہیں۔ ہر آیتِ قرآنی کو ایک مخصوص سماجی اور تاریخی پسِ منظر عطا کردینے سے نہ صرف یہ کہ الفاظ کے گرد معانی کا انسانی حصار کھڑا ہوگیا ہے بلکہ بسا اوقات ان روایات نے قاری کے ذہن کو ان معانی کی طرف پھیر دیا ہے جن کا متنِ قرآنی سے کوئی تعلق نہیں اور جو خالصتاً روایات کی پیدا کردہ ہیں۔ اس بارے میں چند مثالیں ہم آگے پیش کریں گے۔

مفسرین کے یہاں شانِ نزول کی تلاش کا جواز یہ ہے کہ بعض روایتوں کے مطابق حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے صحابۂ کرام آیات کے تاریخی پسِ منظر پر خاص زور دیا کرتے تھے بلکہ بعض روایتوں میں ان کبار صحابۂ کرام سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے آیات کے تاریخی پس منظر کے علم کو عام کرنے میں بنیادی رول ادا کیا ہے۔ حالانکہ ان روایتوں کے لب ولہجے سے واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ انہیں حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ یا ابی بن کعبؓ جیسے صحابہ کرام سے دور کی بھی نسبت نہیں ہوسکتی۔[۱۳۷] رہی یہ بات کہ حضرت علیؓ کو واقعی تمام آیات کا شانِ نزول معلوم تھا تو انہیں آخر کس چیز نے اس تاریخی ورثے کو قلم بند کرنے سے روکے رکھا۔ واقعہ یہ ہے کہ صحابۂ کرام اس حقیقت سے خوب واقف تھے کہ قرآن کی تمام آیات واضح اور مبین ہیں۔ اس میں کسی تشریحی نوٹ یا اضافی معلومات کی ضرورت اگر اللہ اور اس کے رسولؐ نے نہیں سمجھی تو پھر صحابہ کرام تفسیری یا تأویلی روایت کی بنا کیسے ڈال سکتے تھے؟ اور نہ ہی حضرت علیؓ یہ کیسے کہہ سکتے تھے کہ انہیں ہر آیت کے نزول کا پس منظر یا اس

کے محرکات کی تفصیلات سے واقفیت ہے اور یہ کہ لوگوں کو چاہیے کہ وہ ان علوم کو ان سے معلوم کر لیں۔

تعبیر قرآنی میں شانِ نزول کی تلاش نے رفتہ رفتہ اتنی اہمیت اختیار کر لی کہ امام واحدی کو یہ کہنا پڑا کہ اسبابِ نزول کی صرف وہی روایتیں معتبر سمجھی جائیں گی جن کا سلسلۂ اسناد براہِ راست صحابہ کرام تک جا پہنچتا ہو۔ امام واحدی جو کہ پانچویں صدی ہجری کے عالم ہیں، ان کا احساس ہے کہ اسبابِ نزول کی روایتوں میں بہت سے خود ساختہ اور تراشیدہ واقعات ہماری کتابوں میں داخل ہوگئے ہیں۔[۱۳۸] گو کہ طبری سے لے کر جدید مفسرین تک ان روایات کی تطہیر و تنقید کا کام مسلسل جاری رہا ہے لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ آیاتِ قرآنی کو ان کے اصل معانی سے پھیر دینے میں یہ روایتیں کلیدی رول ادا کرتی رہی ہیں۔ اس کی وجہ تاریخ پر علماء و مفسرین کا غیر معمولی اعتماد ہے اور دوسری وجہ یہ بھی کہ ہم متقدمین کی تفسیروں کو اسلاف کے علمی ورثے اور مستند ترین فہم کی حیثیت سے دیکھنے کے عادی رہے ہیں۔ علامہ واحدی جن کے تنقیدی رویے کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے خود ان کا حال یہ ہے کہ وہ متقدمین کے بیان کردہ شانِ نزول کو بغیر کسی تنقیدی محاکے کے قبول کر لیتے ہیں اور اس طرح آئندہ آنے والوں کے لئے قرآن کو اس کے اصل سیاق و سباق سے ہٹا کر مفروضہ تاریخی پس منظر میں نئے معانی کی تلاش کا کام آسان ہوجاتا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿**ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه**﴾ (البقرہ:۱۱۴) کے شانِ نزول کی تلاش میں وہ قتادہ کے اس قول پر اعتبار کر لیتے ہیں کہ یہ آیت بخت نصر اور اس کے رفقاء کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس کے حملۂ بیت المقدس کی داستان یہودی تاریخ میں محفوظ ہے۔ اس روایت کے مطابق رومی عیسائیوں نے بیت المقدس کو تباہ کرنے میں بخت نصر کی مدد کی تھی۔ حالاں کہ تاریخی طور پر بیت المقدس کی تباہی کا یہ واقعہ ولادت مسیح سے ۶۳۳ سال پہلے پیش آیا تھا۔ البتہ اگر اس سے یروشلم کی دوسری تباہی کی طرف اشارہ مقصود ہے اور غالباً جس سے قتادہ کو اشتباہ ہوا ہے تو یہودی ماخذ کے مطابق یروشلم کی دوسری تباہی ۷۰ عیسوی میں ہوئی تھی۔ لیکن واحدی نے ایک تاریخی روایت کو شانِ نزول قرار دینے میں اپنے متقدمین پر اس حد تک اعتبار کر لیا کہ قرآن کے معانی میں اشتباہ تو پیدا ہوا ہی خود تاریخ بھی مشتبہ ہوگئی۔[۱۳۹] اسی آیت کی شانِ نزول بتاتے ہوئے ایک دوسری روایت ابن عباس کے حوالے سے جو بروایت کلبی نقل کی گئی ہے، اس آیات کا شان نزول تیطوس رومی اور اس کے عیسائی مصاحبین کو بتایا گیا ہے جس نے بیت المقدس میں ۷۰ھ میں تباہی مچائی اور یہودیوں کے وہاں داخلے پر پابندی عاید کردی۔[۱۴۰] البتہ ایک اور قول ابن عباس ہی کے حوالے سے بروایت عطاء بھی موجود ہے جس کے مطابق یہ آیت مشرکین مکہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ مفسرین کہتے ہیں کہ ابن عباس کا اشارہ صلح حدیبیہ کے اس واقعے سے متعلق ہے

جب مسلمانوں کو عمرہ کیے بغیر مدینہ واپس لوٹنا پڑا۔ اب ایک عام قاری کے لئے یہ فیصلہ کرنا کچھ آسان نہیں کہ وہ ابن عباس سے ہی مروی دو روایتوں میں سے کس پر زیادہ اعتماد کرے۔ مساجد اللہ سے خانہ کعبہ مراد لے یا بیت المقدس یا دونوں۔ طبری نے اس بارے میں متضاد اقوال نقل کرنے کے بعد یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ اس سے مراد نصاری ہیں جنہوں نے بیت المقدس کی بربادی میں حصہ لیا اور بخت نصر کی امداد کی[۱۴۱]۔ اس میں شبہ نہیں کہ بخت نصر کے مقابلے میں مشرکین مکہ زیادہ قرینِ قیاس ہیں اس لئے مفسرین کے نزدیک راجح ترین قول ثانی الذکر کو ہی قرار دیا جائے گا۔ البتہ ان روایات سے ایک ایسی آیت کا جو خانۂ خدا کا راستہ روکنے والوں کو ظالم قرار دیتی ہے ایک اصول اور کلیہ کے بیان کے بجائے تاریخی واقعات کے پسِ منظر میں دیکھنا اسے ایک گزری ہوئی تاریخ میں بدل دیتا ہے جب کہ قرآن کی ابدیت یہ تقاضہ کرتی ہے کہ اسے ماضی سے کہیں زیادہ مستقبل کی کتاب کی حیثیت سے پڑھا جائے۔

وحی جو کہ ﴿نوراً مبینا﴾ اور ﴿ھدی للناس﴾ ہے اس کا اصل فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی کی راہیں منور کرے۔ وحی کی روشنی آگے آگے کچھ اس طرح ہماری رہنمائی کرے کہ ظلمات سے روشنی میں داخلے کا سفر بحسن وخوبی انجام پائے۔ اس کا یہ مقام ہرگز نہیں کہ وہ تاریخ کی اتباع کرے یا اس کے پیچھے چلے[۱۴۲]۔

شان نزول کے سہارے آیات قرآنی کو اس کے اصل معانی سے پھیرنے کا ایک محرک مسلمانوں کا باہمی سیاسی نزاع تھا۔ قرآن چونکہ بنیادی کتاب تھی اس لیے مختلف سیاسی گروہ اس میں اپنی فضیلت کی تاریخ پڑھنا چاہتے تھے۔ یا پھر مخالفین کے خلاف اپنے سخت تر موقف کی تلاش میں اس کتاب سے استدلال کے خواہاں تھے۔ سیاسی نزاع نے شیعان علیؓ اور شیعان عثمانؓ کے ہاتھوں تراشیدہ روایات کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ پیدا کر رکھا تھا۔ کمزور مسلمان یا وہ منافقین جنہوں نے اسلام کی ابھرتی ہوئی قوت کے آگے سپردگی اختیار کر لی تھی اور جن کے دلوں میں اسلام کا داخل ہونا باقی تھا۔ انہوں نے روایات کی مہم میں خاطر خواہ حصہ لیا۔ قرآن، جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں، ایک تحریری اور معین کتاب کی شکل میں موجود تھا جس میں کسی اضافے یا تحریف کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اس لیے فتنہ پردازوں کے لیے صرف ایک ہی راہ رہ گئی تھی کہ وہ مطالبِ قرآنی میں تحریف کے لیے تراشیدہ واقعات کا سہارا لیں اور اس کے ذریعے مطالب قرآنی کی تحدید یا تحریف کر ڈالیں۔ مثلاً مروان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے سورۂ احقاف کی آیت ﴿والذي قال لوالديه أُفٍّ لكما أتعدانني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان الله ويلك آمن ان وعد الله حق فيقول ما هذا

الاّ أساطیر الأولین﴾ (الاحقاف:۱۷) کا مصداق عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو قرار دیا تھا۔ بقول زمخشری شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر بنوامیہ کے سیاسی مخالفین میں سے تھے جنہوں نے بیعت یزید کو قیصریت اور کسرائیت کے مماثل قرار دیا تھا۔[۱۴۳] مروان نے ان کی مخالفت کا سد باب کرنے اور ان کی سیاسی رائے کو کم تر بتانے کے لیے شان نزول کا سہارا لیا۔ حالانکہ ایک محترم مسلمان کو اس آیت کا مصداق قرار دینا کسی طرح صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔

سیاسی نزاع میں شان نزول کے استعمال کی ایک دوسری اور اہم تر مثال اہل بیت کے تصور سے متعلق ہے۔ اہل بیت کا یہ تصور کہ اس سے مراد حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ ہیں جن کو اللہ نے تمام آلائشات سے پاک کر کے معصومیت کے درجے پر فائز کر دیا ہے۔ اس نسل پرستانہ خیال کے لیے قرآن سے کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی تھی۔ اتنے اہم مسئلے کو صرف روایات اور تاریخ کی بنیاد پر معتبر قرار دینا اور اسے مسلمانوں کے ایک طبقے کا عقیدہ بنا دینا اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک کہ اس کی بنیاد قرآن کے اندر سے فراہم نہ کر لی جاتی۔ شانِ نزول کی سہولت نے اس مسئلے کو بھی بڑی آسانی سے حل کر دیا۔ بلکہ اتنا ہی نہیں اہل بیت سے آل فاطمہ کو مراد لینے کا تصور اتنا عام ہوا کہ اب اہل سنت کی معتبر کتابوں اور تفسیری حواشی میں بھی یہ ایک مقبول اور مسلم تصوّر ہے۔[۱۴۴] کہا گیا کہ سورۂ احزاب کی آیت ﴿یٰنساء النبي لستن کأحد من النساء إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت ویطهرکم تطهیراً﴾ (الاحزاب:۳۳) کے آخری ٹکڑے کا پس منظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس ٹکڑے کو آل فاطمہ کی شان میں اور ان کی تطہیر کے بیان میں نازل کیا ہے۔ تقریباً تمام ہی مشہور تفاسیر میں لب و لہجے اور زبان و بیان کے معمولی فرق کے ساتھ یہ واقعہ نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ نے علیؓ، فاطمہؓ، حسنؓ و حسینؓ کو ایک چادر سے ڈھک لیا اور پھر آسمان کی طرف منہ کر کے کہا ''هؤلاء اهل بیتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهیراً'' روایتوں میں ہے کہ آیت تطہیر کا نزول اسی موقع پر ہوا۔ طبری، قرطبی، آلوسی نے اسی واقعہ کو شان نزول کے طور پر بیان کیا ہے۔ گوکہ بعض مفسرین نے اہلِ بیت میں ازواج النبی کو بھی شامل کیا ہے اور بعض نے اس خیال کی بھی وکالت کی ہے کہ اس سے مراد بنو ہاشم کا نسلی سلسلہ ہے۔ البتہ ان تمام تر اختلافات کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ ان روایتوں کو شان نزول یا پس منظر کی حیثیت سے قبول کر لینے کے نتیجے میں آج سنی اور شیعہ دونوں فرقوں میں، کہیں کم اور کہیں زیادہ، اہل بیت کا یہ مسخ شدہ تصور ہمارے مذہبی فکر کا حصہ ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں اہل بیت کا لفظ صرف اہلیہ یا گھر والی کے معنی میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ ان آیات کی ابتداء ہی اس جملے سے ہوئی ہے ﴿یا ایها النبی قل لأزواجک ان

كنتنّ تردن الحيٰوة الدنيا وزينتها نتعالين امتعكن واسرحكن سراحاً جميلاً﴾ (الاحزاب:۲۸) اور دوسری جگہ حضرت ابراہیم کی اہلیہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرشتوں کی زبانی ان پر سلام بھیجا گیا ہے۔ **﴿أتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت﴾** (ہود:۷۳) یا حضرت موسیٰ کی بیوی کے بارے میں ان کی بہن کے مشورے کا ذکر ہے **﴿هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه﴾** (القصص:۱۲) ان تمام آیات میں اہل بیت سے مراد بیوی، گھر والی یا خاتون خانہ ہے۔ خود بعض روایتوں میں یہ تذکرہ موجود ہے کہ آپؐ اپنی بیویوں کے حجروں میں داخل ہوتے ہوئے انہیں "**السلام عليكم يا أهل البيت**" سے خطاب کرتے تھے۔ لیکن شان نزول کے اس واقعے نے اہل بیت کے تصور میں نہ صرف یہ کہ آل فاطمہ کو داخل کیا بلکہ اس روایت کا اتنے زور وشور سے پروپیگنڈہ ہوا کہ قرآنی آیات میں اہل بیت کے اصل مخاطب نساء النبی اس دائرے سے بڑی حد تک باہر ہوگئیں۔ اہل بیت کے اس تراشیدہ تصور کو مزید مستحکم کرنے کے لیے آیت مباہلہ **﴿فمن حاجک فيه من بعد ماجاء ک من العلم فقل تعالوا ندع أبنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكذبين﴾** (آل عمران:۶۱) کے تفسیری حواشی میں یہ قصہ نقل کیا گیا کہ مباہلے کے لیے آپ ﷺ حضرت علی، فاطمہ، حسن وحسین کو لے کر نکلے لیکن یہاں چونکہ '**أبنائنا وأبنائكم ونساؤنا ونساؤكم**' کی صراحت موجود تھی، اس لیے ابوبکر وعمر اور دوسرے کبار صحابہ اور ان کے اہل خانہ کے نکلنے کا تذکرہ بھی بقدر ضرورت کر دیا گیا۔ حالانکہ انہی روایتوں میں یہ باتیں بھی موجود تھیں کہ مباہلہ ایک نظری چیلنج تھا، واقعات کی دنیا میں یہ پیش نہ آیا کہ مخالفین میں اس چیلنج کو قبول کرنے کی جرأت نہ تھی۔ البتہ اہل بیت کے حوالے سے بار بار آل فاطمہ کا تذکرہ، واقعۂ کساء کا بیان اور بعض روایتوں میں ام سلمہ کو اس چادر سے باہر رکھنے کا آپ ﷺ کا عندیہ یا بنو ہاشم کے نسلی سلسلے کو اہل بیت کے حوالے سے اعتبار بخشنا ان متضاد واقعات کے تفسیری حواشی میں نقل ہونے سے اتنا تو ضرور ہوا کہ مفسرین اور محدثین کے تمام تر نقد و احتساب کے باوجود آل فاطمہ یا پنج تن کے غیر قرآنی تصور نے اہل بیت کے حوالے سے ہمارے فکر اور عقیدے میں خصوصی مقام بنا لیا۔ آج اگر مسلمانوں کا ایک حلقہ حسین اور ان اولاد کو امام معصوم سمجھتا ہے تو اس کی بنیاد شان نزول کی انہی روایتوں میں ہے جو اہل سنت والجماعت کے نزدیک بھی یکساں معتبر ہیں۔

شانِ نزول کی روایتیں نہ صرف یہ کہ فہم قرآن میں بے جا مداخلت کرتی رہی ہیں بلکہ بسا اوقات ان روایتوں سے رسول اللہ کی معاشرتی زندگی اور عہدِ رسول کے سماجی ماحول کی انتہائی غلط تصویر پیش کی گئی ہے۔ گو کہ سند کے اعتبار سے یہ روایتیں اس لائق نہیں کہ ان پر کلام کیا جائے۔ لیکن ابتدائی مفسرین جو ہر آیت کو سماجی

پس منظر میں سمجھنا چاہتے تھے یا جومختلف، متضاد اور خلاف عقل قصے کہانیوں کوصرف اس لیے اپنے تفسیری حواشی میں نقل کرنا ضروری سمجھتے تھے کہ وہ مستقبل کے ناقدین کے لیے محفوظ ہوجائیں، ان کے اس طریقہ تفہیم وتفسیر نے اگلوں کے لیے بڑی مصیبتیں کھڑی کردیں۔ مفسرین تو ضعیف وصحیح ہر قسم کی روایات کونقل کرنے کی عادی تھے۔ وقت گزرنے کے ساتھ محدثین کے لیے بھی متضاد قصے کہانیوں میں سے ثقہ روایات کی تلاش کے لیے راویوں کے کھوج بین کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس فن میں ہمارے محدثین نے بڑی جانفشانی اور عرق ریزی سے کام لیا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ احادیث کی تنقید وتحقیق میں اپنے بنائے ہوئے معیار کے ہاتھوں وہ بسااوقات خود قیدی ہوگئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی روایتیں جوفہم قرآنی کے خلاف جاتی تھیں وہ بھی کمزور سمجھ کرنقل کرلی گئیں اور جب ایک بار اس قسم کی روایتوں نے ہمارے فکری سرمائے میں اپنی جگہ بنالی اور تفسیر کے حواشی اس سے مزین ہوگئے تو پھر نسلاً بعدنسل بھی اس کمزور روایت اور مفروضہ سماجی پس منظر کو آیات قرآنی سے الگ کیا جانا ممکن نہ ہوسکا۔ اس قبیل کی ایک بیّن مثال آیت ایلاء کے سلسلے میں درج کی جانے والی روایتیں ہیں جو آپؐ جیسے مکارم اخلاق کی معاشرتی زندگی کا انتہائی بھیانک منظر پیش کرتی ہیں۔ سورۂ بقرہ میں لغو قسمیں کھانے سے بچنے کی تلقین کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ اگرکوئی شخص اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھالے تو اسے چار ماہ تک انتظار کرنا چاہیے اور اگر وہ اس عرصے میں باہمی تعلقات کو درست کرلے تو یہ بہتر ہے کہ اللہ غفور رحیم ہے: ﴿**لایؤاخذکم اللّٰہ باللغو في إیمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم واللّٰہ غفور حلیم**﴾ (البقرہ:۲۲۵)

ان آیات میں معاشرتی زندگی کے جواصول بتائے گئے ہیں وہ انتہائی واضح ہیں۔ اسے سمجھنے کے لیے کسی پس منظر یا شان نزول کی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن روایتیں بتاتی ہیں کہ ان آیات کا شان نزول یہ ہے کہ آپؐ نے ازواج مطہرات کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی تھی اور ایک ماہ تک ان سے علاحدہ رہے تھے۔ کتب تفسیر کے علاوہ اس قبیل کی کئی روایتیں احادیث کی کتابوں حتی کہ بخاری میں موجود ہیں۔ گوکہ محدثین نے اس قصے کے راویان پر شبہات وارد کئے ہیں اور مختلف طرق سے آنے والے ان قصوں میں کثرت سے ایسے راویان مثلاً ابن جریج، شہاب زہری، حمید الطّویل جیسے لوگ ہیں جو جدید محققین کے نزدیک انتہائی غیر ثقہ ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تفسیر کی بے شمار کتب میں ان آیات کے پس منظر میں یہی قصہ مختلف تفصیلات کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ ان قصے کہانیوں میں رسول کی تصویر ایک ایسے شخص کی ہے جس کی خانگی زندگی انتہائی تباہ حال اور بحران کا شکار ہے کہ ایک ایک ماہ تک وہ اپنی تمام بیویوں سے ناراض رہتا ہے، خواہ قصور کسی ایک یا دو ہی بیوی کا رہا ہو۔ رسول کی

شخصیت میں ایک ایسے غضبناک شخص کو دکھایا جاتا ہے جس کے آگے اس کے قریب ترین مصاحبین کو بھی زبان کھولنے کی ہمت نہیں ہوتی۔ حالانکہ وہ خدا کا رسول ہے اور اس کے احترام میں ﴿لاترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ (الحجرات:۲) کی آیت وارد ہوئی ہے۔ لیکن خود اس کی اپنی بیویاں اسے برابری سے جواب دیتی اور اس کا ناک میں دم کئے رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو اس معاملے میں مداخلت کرنی پڑتی ہے۔ اس تراشیدہ قصے کو جو روایات و تاریخ کی مختلف کتب میں مختلف طرق سے وارد ہوئی ہیں اسے دراصل شہاب زہری نے قصہ کاملہ کی شکل دی ہے۔[145] واقعہ یہ ہے کہ نہ تو اس قصے کو تاریخ سے کوئی نسبت ہے اور نہ ہی رسول اللہ کی اس تصویر سے جس کی تعریف میں خود قرآن رطب اللسان ہے۔ ان فرضی واقعات سے آیات قرآنی کی تفہیم میں تو کوئی مدد نہیں ملتی البتہ دشمنان رسول کے لیے معتبر تفسیروں کے حواشی میں اسلام کے خلاف تاریخی مواد ہاتھ آجاتا ہے۔ ایک ایسی تاریخ جو کبھی ظہور پذیر نہیں ہوئی۔

شان نزول کی روایتیں مدینۃ الرسول کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہیں جہاں بہتان تراشی، غیبت، کانا پھوسی اور اس قسم کی اخلاقی برائیاں عام ہیں۔ گو کہ ان اخلاقی برائیوں سے نمٹنے کے لیے خود قرآن کے اندر تفصیلی احکام وارد ہوئے ہیں لیکن مدینۃ الرسول کی اس فرضی تصویر میں ان احکام کے نفاذ کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ حد تو یہ ہے کہ شریف عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا مشکل ہے کہ لوگ عورتوں کو دیکھ سیٹیاں بجاتے ہیں۔ لہٰذا شریف زادیوں کو غلام عورتوں سے ممتاز باور کرانے کے لیے آیت جلباب کا نزول ہوتا ہے۔[146] عہد رسول کے غیر قرآنی مدنی معاشرے کی تصویر دیکھنے کے لیے آیت افک اور آیت جلباب کے تفسیری حواشی دیکھنا ہی کافی ہیں۔ آیت افک کے حوالے سے ایسی روایات کی کثرت ہے جن کے مطابق اس آیت کا نزول حضرت عائشہ کو سند عصمت عطا کرنے کے لیے ہوا تھا۔ یہ تمام روایتیں جو شہاب زہری سے منقول ہیں اور جو تفسیری حواشی کے علاوہ صحاح کی کتابوں میں جابجا بکھری پڑی ہیں ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ کس طرح ایک جنگی مہم میں حضرت عائشہ کے پیچھے رہ جانے کے سبب دشمنوں کو حضرت عائشہ کے خلاف بہتان تراشی کا موقع ہاتھ آ گیا۔ یہاں تک کہ اس پروپیگنڈے نے مسلم معاشرے میں ایک ہیجانی کیفیت پیدا کردی۔ ان روایتوں کے مطابق خود رسول اللہ کے دل میں حضرت عائشہ کے متعلق شبہات پیدا ہوگئے، عائشہ کی طرف وہ پہلا سا التفات نہ رہا۔ بہت دنوں تک تو سیدہ عائشہ کو اس بے التفاتی کی وجہ سمجھ میں نہ آئی۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنے گھر گئیں تو اس افواہ کا علم ہوا جو اس عرصے میں ان کے خلاف پھیلائی جارہی تھیں۔ کہنے کو تو یہ سارا قصہ حضرت عائشہ کو بے گناہ ثابت کرتا ہے لیکن ان واقعات سے ایک ایسے رسول کی تصویر سامنے آتی ہے جو بہتان تراشی، افواہ بازی اور اتہام کے طوفان

میں ایک مدت تک گھرا رہتا ہے۔ اس معاملے میں چند اصحاب اس کی مدد کوتو ضرور آتے ہیں۔لیکن ان کا یہ طریقہ مسئلہ کوحل کرنے کے بجائے جاہلیت کی فضا پیدا کردیتا ہے۔صرف افواہوں کی بنیاد پروقت کا رسول اپنی بیوی کے سلسلے میں شبہات کا شکار ہوجاتا ہے اور وہ اس بات کی ضرورت بھی نہیں سمجھتا کہ وہ اس بحران کوقرآنی تعلیمات کی روشنی میں حل کرے۔[۱۴۷]

بعض روایتوں میں اس آیت کا پس منظر ماریہ قبطیہ کو بتایا گیا ہے، کہا گیا کہ ان کا ام ولد ہونا بعض لوگوں کی نظر میں ان کے چچازاد بھائی کے سبب تھا۔ امام مسلم نے کتاب التوبہ میں بھی اسی قسم کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ نے متہم شخص کے قتل کے لیے حضرت علی کو بھیجا تھا لیکن قتل سے پہلے حضرت علی کو اس کے مقطوع الذکر (نامرد) ہونے کا علم ہوگیا تھا۔ لہٰذا وہ قتل سے باز رہے۔ بعض راویوں نے اس آیت کوحضرت فاطمہ کی برائت کے سلسلے میں نازل ہونا بتایا ہے۔ بلکہ شیعہ روایتوں کے مطابق تو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ افک کا جرم چونکہ حضرت عائشہ سے سرزد ہوا تھا اس لیے امام مہدی کے ظہور کے بعد حضرت عائشہ کو دوبارہ زندہ کرکے ان پر حد جاری کی جائے گی۔[۱۴۸] اس قسم کے بے شمار رطب و یابس شان نزول کے حوالے سے مختلف کتب تفسیر کے حاشیوں میں موجود ومحفوظ ہیں۔

شان نزول کی روایتوں نے صرف معانی کی تحدید ہی نہیں کی بلکہ بعض اوقات غایت وحی کو بھی بدل ڈالا۔ اس نوعیت کی ایک بہترین مثال ''معوذتین'' کے حوالے سے بیان کی جانے والی روایات ہیں۔ یہ دو سورتیں جو توحید باری تعالیٰ کو انسانی دل و دماغ پر مختلف اسالیب اور لب و لہجے میں نقش کرتی ہیں، اپنے تاریخ نزول کی روایتوں کی بنا پر آیات توحید سے آیات جھاڑ پھونک میں تبدیل ہوگئیں۔ کتب تفسیر کی شاید ہی کوئی کتاب معوذتین کے اس وصف کے بیان سے خالی ہو کہ ان آیات کے ذریعہ جادو، ٹونے، سحر، نظر بد اور نہ جانے کس کس قسم کے حملوں کا دفاع کیا جاسکتا ہے۔ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ پر جادو کئے جانے کے فرضی واقعات کا تنقیدی محاکمہ ہم اس سے پہلے تفصیلاً کرچکے ہیں۔ (دیکھئے حوالہ۱۳۱) گوکہ بعض مفسرین نے رسول اللہ ﷺ پر جادو جیسے واقعے کی نفی کی ہے کہ اس سے آپ کی رسالت پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔ لیکن تمام مفسرین کا خواہ وہ جادو کی اس فرضی روایت پر یقین رکھتے ہوں یا اس کے سخت ناقدین میں سے ہوں، ان سورتوں کے بارے میں ان کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ یہ دوسورتیں دافع بلیات ہیں اور ان میں جادو، ٹونے، سحر جیسی بلاؤں کا سامنا کرنے کی پوری قوت موجود ہے۔[۱۴۹] رہے آیات کے مضامین اور اس میں بیان کی جانے والی اعلیٰ حقیقتیں تو آیات جھاڑ پھونک کے حوالے سے اس جانب ہمارا ذہن اب کم ہی مائل ہوتا ہے۔

فہم وحی اور قدیم صحفی پس منظر

وحی کے گرد خودساختہ تاویلات کا حصار کھڑا کرنے میں اہل کتاب سے آئی ہوئی مذہبی معلومات کو بھی خاصا دخل رہا ہے۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ تفسیری ادب میں اسرائیلیات کو ایک مثبت قدر کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیری کتب میں جابجا عہد نامہ قدیم و جدید اور تلمود کے حوالے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ بالخصوص امم سابقہ کا جہاں بھی قرآن میں ذکر آیا ہے وہاں ہمارے مفسرین قدیم مذہبی کتاب سے رجوع کرنا مناسب خیال کرتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ اسرائیلیات کے نام سے قصے کہانیوں کا ایک بہت بڑا سرمایہ ایسا بھی ہے جس کی اصل تو اہلِ یہود کی مستند کتابوں میں نہیں تلاش کی جاسکتی۔ البتہ یہ عوامی نوعیت کے قصے اہل یہود کے تہذیب وتمدن کے پیداوار کہے جاسکتے ہیں اور جو تفسیری ادب میں وہب بن منبہ، کعب بن احبار، تمیم داری، سدی، مقاتل اور ابن جریج جیسے غیر ثقہ راویوں کے حوالے سے نقل ہوئے ہیں[۱۵۰] اور جس نے رفتہ رفتہ تفسیری ادب میں اپنی حیثیت اس حد تک مستحکم کرلی ہے کہ اب ان قصوں کے مضمرات کی چھاپ جابجا بآسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ اسرائیلیات خواہ مستند مآخذ سے درآمد کی گئی ہوں یا ان کی حیثیت عوامی قصے کہانیوں کی ہو، واقعہ یہ ہے کہ اسے قبول کرکے ہم مطالعۂ قرآن کو عیسائی یا یہودی پس منظر کا تابع بنا دیتے ہیں۔ فہم قرآنی میں بسااوقات ایسا ہوا ہے کہ ان اضافی معلومات نے نہ صرف یہ کہ بعض آیات کے معانی کا رخ موڑ دیا بلکہ قدیم یہودی اور عیسائی تصورات اسی راستے سے قرآنی ورلڈ ویو میں داخل ہوگئے اور یہ سب کچھ چونکہ تعبیر قرآنی کے حوالے سے ہوا تھا اس لیے ہمیں اجنبی خیالات کی خاموش دراندازی کا احساس بھی نہ ہوسکا۔ اس نقطۂ نظر کی توثیق کے لیے ہم ہبوط آدم کا واقعہ پیش کرتے ہیں۔ ﴿**وقلنا یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة وکلا منها رغداً حیث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین، فأزلهما الشیطان عنها فأخرجهما مما کانا فیه وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم في الأرض مستقر ومتاع الی حین**﴾ (البقرہ:۳۵-۳۶) ان آیات کے حوالے سے ہم خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ کس طرح آدم اور ان کی زوجہ دونوں کو یکساں طور پر بہشت کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے کی اجازت دی گئی۔ یہ بات بھی محل نظر رہے کہ جہاں شجر ممنوعہ سے دور رہنے کی بات کہی گئی وہاں بھی تثنیہ کا صیغہ استعمال کیا گیا۔ پھر ایک دوسری جگہ جہاں شیطان کے وساوس کا تذکرہ ہے وہاں بھی شیطان کا خطاب براہ راست آدم سے ہے: ﴿**فوسوس الیه الشیطان قال هل أدلک علی شجرة الخلد وملک لا یبلی**﴾ (طٰہٰ:۱۲۱) اور

پھر اس بہکاوے کے نتیجے میں جب ان دونوں نے اس شجر ممنوعہ کو چکھ لیا تو وہاں بھی اس نافرمانی کی تنبیہ میں واضح طور پر تثنیہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے: ﴿فأكلا منها فبدت لهما......﴾ (طٰہٰ :۱۲۱) دونوں سزا کے مستحق ٹھہرے اور دونوں کے ہبوط کا حکم صادر ہوگیا: ﴿قال اهبطا منها جميعا......﴾ (طٰہٰ:۱۲۱)۔ یہ تمام باتیں دراصل اس بات پر دال ہیں کہ نافرمانی کے ارتکاب میں دونوں یکساں ذمہ دار ہیں۔ ان میں سے کسی پر کم یا کسی پر زیادہ ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی اور نہ ہی یہ کہنے کی کوئی گنجائش موجود ہے کہ عورت کے بہکاوے میں آکر، یا اس کی ترغیب کے نتیجے میں، آدم کے لیے نافرمانی کا ارتکاب آسان ہوگیا تھا۔ مرد اور عورت کے سلسلے میں جو لوگ بھی قرآن کے نقطۂ نظر سے واقف ہیں ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ قرآن میں مختلف مقامات پر عورت اور مرد کو اپنے اپنے اعمال کے مطابق اجر عطا کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ خدا کے نزدیک جو چیز قابل قدر ہے وہ تقویٰ شعاری ہے نہ یہ کہ کسی کا مرد یا عورت ہونا۔ آسیہ اور مریم اپنے تقویٰ شعاری کی وجہ سے قرب الٰہی کی حقدار ٹھہرائی گئیں اور انہیں مومن مردوں اور عورتوں کے لیے بطور مثال پیش کیا گیا۔ جب کہ فرعون و ہامان اپنی تمام تر مردانگی کے باوجود نافرمانوں میں شمار کئے گئے۔ قبول حق کے معاملے میں مرد اور عورت دونوں کے اندر یکساں صفات رکھی گئی ہیں۔ دل اگر خدا شناس ہو تو وہ ملکہ سبا کی طرح سلیمان کے خط کو ﴿إني أُلْقِي إلَي كتاب كريم﴾ (النمل:۲۹) سے تعبیر کرتا ہے اور ایک عورت کی حق شناسی پوری قوم کی رہنمائی کا سبب بن جاتی ہے اور اگر دل میں قبول حق کا مادہ نہ ہو تو رسول اکرم کی زمانی، مکانی اور خاندانی قربت کے باوجود ابولہب کا نام قیامت تک کے لیے باعث عبرت بنا دیا جاتا ہے۔

یہ تو ہے عورت کے سلسلے میں قرآن کا نقطۂ نظر جو یقیناً اس عیسائی خیال کی توثیق نہیں کرتا کہ عورت ایک بے روح مخلوق ہے جسے روحانی مسائل میں دلچسپی یا روحانی ارتقاء سے کوئی تعلق نہیں۔ نہ ہی اس تصور میں اس بات کی کوئی گنجائش موجود ہے کہ عورت کو دینی اعتبار سے مرد کے مقابلے میں کمتر ٹھہرایا جائے۔ یا یہ کہہ کر ہبوط آدم کی ذمہ داری اس کے سر ڈال دی جائے کہ شیطان کے وساوس کا ابتدائی طور پر عورت شکار ہوئی اور اس طرح اس نے مرد کو نافرمانی پر آمادہ ہونے کے لیے راستہ ہموار کردیا، جیسا کہ یہودی مأخذات اور عہد نامۂ قدیم میں مذکور ہے۔ قرآن تو برملا یہ کہتا ہے کہ ﴿اني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثىٰ﴾ (آل عمران: ۱۹۵) لیکن جو لوگ یہودی مأخذات کی روشنی میں قرآن کے مطالعے پر مصر ہیں وہ بائبل کی طرح قرآن میں ہبوط آدم کی تمام تر ذمہ داریاں عورت کے سر ڈال دینے سے نہیں چوکتے۔ ایسا اس لیے کہ ان مفسرین کے نزدیک قدیم صحف سماوی سے حاصل ہونے والی معلومات تعبیرات قرآنی کا ایک معتبر ذریعہ ہیں جسے ہمارے

متقدمین نے سند قبولیت عطا کر رکھا ہے۔ نتیجتاً ہبوط آدم کا قرآنی تصور تفسیری حواشی میں پوری طرح یہودی مأخذات کے تابع ہوکر رہ گیا ہے۔ مثلاً بقرہ کی ان مذکورہ آیات کی تفسیر میں طبری نے لکھا ہے کہ کس طرح شیطان ایک ایسے سانپ کے جسم میں داخل ہوا جو اونٹ کی شکل کا تھا۔ اولاً حوّا اس کے وساوس کا شکار ہوئیں اور پھر حوّا کی ترغیب کے نتیجے میں آدم بھی نافرمانی کا ارتکاب کر بیٹھے۔ حوّا کا جرم چونکہ کچھ زیادہ تھا اس لیے انہیں یہ اضافی سزا دی گئی کہ تا قیامت عورتوں کو دردِ زہ کی تکلیف اٹھانی ہوگی۔ سانپ انسانوں کا ازلی دشمن قرار پایا اور آدم کو ایک ایسی سرزمین پر بھیج دیا گیا جس کے ثمر بار آور نہ ہوں اور جن کا جنت کے پھلوں سے کوئی مقابلہ نہ ہو۔ طبری نے ہبوط آدم کے سلسلے میں ان آیات پر جو اضافی معلومات چڑھائی ہیں یا جن عیسائی اور یہودی قصے کہانیوں کے پس منظر میں ہبوط آدم کے واقعہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اس نے عورت کے سلسلے میں قرآن کے بنیادی تصور کو مسخ کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہبوط آدم کے اس نظریے کی بنیاد اسلامی مآخذ کے بجائے عیسائی اور یہودی مأخذات ہیں۔ عیسائی ماخذات میں سانپ کو شیطان کے روپ میں دیکھنا عام ہے جب کہ ایک ایسے سانپ کا تذکرہ جو مثل اونٹ ہو مدراش میں موجود ہے۔[۱۵۱] رہی ایک ایسی سرزمین پر بسر ہونے والی زندگی جہاں دشواریاں اور مصائب پہلے ہی سے منتظر ہوں تو اس کا تذکرہ بھی تقریباً اسی انداز میں کتاب پیدائش ۳/۱۹-۱۴ میں موجود ہے۔[۱۵۲] حوّا کو سزائے خاص کا مستحق ٹھہرانا بھی بائبل کی کتاب پیدائش ۳۰/۱۶ سے مأخوذ ہے۔

یہ ہے تفسیری ادب کا وہ حصار جس نے قرآنی تصور حیات کو یہودی تصورات کا تابع بنا رکھا ہے۔ قرآن اس بات کی سختی سے تردید کرتا ہے کہ خدا کے تقرب کے لیے رنگ و نسل یا جنس کوئی بنیاد بن سکتی ہے۔ مرد ہو یا عورت، عرب ہو یا عجم، کالا ہو یا گورا ہر شخص کے لیے اللہ کے انعامات کا یکساں امکان موجود ہے۔ کسی کو نہ تو پیدائشی طور پر گنہگار بتایا گیا ہے اور نہ ہی کسی خاص نسل، رنگ یا جنس کو فی نفسہٖ افضل قرار دیا گیا ہے۔ ھبوط آدم کی ذمہ داری یکساں طور پر مرد اور عورت دونوں پر ہے کہ دونوں ہی خدا کے مقربین میں شامل تھے اور پھر دونوں کو نافرمانی کے نتیجے میں یکساں طور پر عتاب الٰہی کا شکار ہونا پڑا اور اب بھی دونوں کے لیے رجوع الی اللہ کے یکساں امکانات موجود ہیں۔ لیکن اس قرآنی تصور کے گرد یہودی معلومات اور صحف محرفہ نے معلومات کا ایک ایسا حصار کھڑا کر دیا کہ ہمارے مفسرین اپنے تفسیری حواشی میں قرآن کی بالکل ہی مختلف اور غیر قرآنی تشریح کر بیٹھے اور انہیں اس بات کا احساس نہ ہوسکا کہ کس طرح ان اضافی معلومات نے ہمارے بنیادی تصورات کو بدل ڈالا۔ ہبوط آدم کے اس سانحۂ عظمیٰ میں عبرت کا جو سامان پوشیدہ ہے اس کی طرف ہمارے مفسرین کی توجہ کم ہی گئی ہے۔ ساری توجہ ان امور پر مرکوز ہوگئی ہے کہ وہ کون سا پھل تھا جو ان دونوں نے کھایا، اس شجر کی نوعیت

کیا تھی؟ اس سوال کی تلاش میں غیر قرآنی مأخذ یا امم سابقہ کی کتب سے رجوع ایک ناگزیر امر تھا۔ زمخشری اور بیضاوی نے اس قسم کے سوال پر اپنی تمام تر توجہ صرف کردی لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تمام مآخذ سے استفادے کے باوجود ہمارے مفسرین اس شجر کی حقیقت بتانے میں ناکام رہے۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ اس غیر ضروری تلاش نے مزید اختلافات کو جنم دیا۔ ان تمام اختلافات کی بنیاد یہودی مأخذات تھے قرآن نہیں۔ کسی نے اسے الحطہ یعنی wheat-tree قرار دیا تو کسی نے الکرمۃ یعنی vine-tree اور کسی نے کہا کہ اس سے مراد التینۃ یعنی fig-tree ہے۔ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے مفسرین نے حقیقت کی تہہ تک پہنچنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے لیکن جو لوگ یہودی مآخذ سے واقف ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ یہ تینوں اندازے دراصل تورات کے شارحین سے ماخوذ ہیں۔[۱۵۳] کتب تفسیر میں اس قسم کی تفصیلات سے آیات قرآنی کی گرہ تو کیا کھلتی ہاں یہ ضرور ہوا کہ رفتہ رفتہ ہم ان اضافی معلومات کو اصل پس منظر کی حیثیت سے پڑھنے کے عادی ہوگئے اور ہمیں اس بات کا احساس بھی نہ ہوسکا کہ تاویلات و تفسیرات کی کتب میں ہم جو کچھ بھی پڑھ رہے ہیں وہ دراصل اہل یہود کے تراشیدہ قصے کہانیاں ہیں، ان کی حیثیت 'یکتبون الکتاب بأیدیھم' کی ہے، ان کا وحی آسمانی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

فہمِ قرآنی کی تفسیری روایت میں قدیم صحفِ سماوی، مشناتی ادب اور امم سابقہ کی مذہبی تاریخ سے استفادے کا جو رجحان چلا آتا ہے اس سے بسا اوقات یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید قرآن فہمی کے لیے ان اضافی معلومات پر انحصار لازمی ہے۔ ہمارے خیال میں فہم قرآنی کے طریقۂ کار میں یہ ایک ایسی بنیادی غلطی ہے جس نے وحی آسمانی کو ظنی تاریخ اور محرف صحیفوں کا تابع بنانے میں بنیادی رول ادا کیا ہے۔ طبری سے لے کر جدید مفسرین تک ایسے لوگ خال خال بھی نہیں ملتے جو اپنی تفسیروں میں عہد نامۂ قدیم و جدید اور تلمود سے آنے والی اضافی معلومات سے اپنا دامن بچانے میں کامیاب رہے ہوں۔ کہیں یہ معلومات براہِ راست مستند کتب سے درآمد کی گئی ہیں اور کہیں امم سابقہ کے تہذیبی یا لوک قصے کہانیوں کی شکل میں یہ سب کچھ ہماری معلومات کا جز بنا ہے۔ اسرائیلیات خواہ مستند آخذ سے درآمد کردہ ہو یا ان کی جڑیں عوامی قصص میں پائی جاتی ہوں، واقعہ یہ ہے کہ فہم قرآنی میں اس کا استعمال وحی ربانی کے گرد اسی قسم کا حصار کھینچ دینے سے عبارت ہے جیسا کہ اہل یہود نے خود تورات کے گرد اپنے بزرگوں کے اقوال اور ان کے فہم دین کا حصار کھینچ رکھا تھا اور جس کے نتیجے میں تورات کی تعلیمات بڑی حد تک اقوالِ بزرگاں کی تابع ہوکر رہ گئی تھی۔ اگر عہد رسولؐ میں امم سابقہ کے تہذیبی سرمایہ سے آنے والی اضافی معلومات کے بغیر قرآن کا سمجھنا ممکن تھا اور اگر مسلمانوں کی پہلی نسل کو ان اضافی آخذ سے

متعارف کرانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ آج ان غیر قرآنی ماخذ کو فہم قرآنی کی شاہِ کلید قرار دیا جائے اور ہماری تفسیریں ان اشاری حوالوں سے بوجھل نظر آئیں۔

عہد رسولؐ میں وحی ربانی تاریخ کے تابع نہیں تھی بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخ پوری طرح اس کے تابع ہوگئی تھی۔ قرآن میں بیان کردہ تاریخی واقعات ماضی کی کرید کے بجائے مستقبل کے اشارے کے طور پر پڑھے جاتے تھے۔ امم سابقہ کی معزولی کے الم ناک واقعات پر اشک شوئی اور ماتم کے بجائے نئی امت کا رویہ ﴿**فاعتبروا یا اولي الأبصار**﴾ کا تھا۔ قرآن چونکہ ماضی کی تاریخ کے بجائے مسقبل کی کتاب سمجھی جاتی تھی اس لیے کسی کو یہ خیال ہی نہ آیا کہ امم سابقہ کے بیان میں اس کی تاریخ، جغرافیے یا ان اشیاء کی ماہیت کی کرید کرتا۔ البتہ جب ہمارے مفسرین نے قرآن کو صحیفۂ ہدایت کے بجائے کتابِ تاریخ و جغرافیہ، فلسفہ و ادب کی حیثیت سے مطالعے کا رواج ڈالا تو ان تمام اضافی معلومات کی ضرورت محسوس ہوئی جس کے بارے میں قرآن نے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں سمجھی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دیکھتے دیکھتے ان غیر مصدقہ اور غیر قرآنی اضافی معلومات پر انحصار اتنا بڑھتا گیا کہ کتب تفسیر کی ضخیم مجلدات میں بھی تشنگی کا احساس باقی رہا۔

قصصی روایات نے کس طرح وحی ربانی کے سلسلے میں مسلسل شکوک وشبہات کا سلسلہ جاری رکھا ہے، اس کی ایک روشن مثال ﴿**تلکالغرانیق العلی**﴾ کا قصہ کاذبہ ہے۔ سورۂ حج کی آیات ۵۲ تا ۵۴ ﴿**وما ارسلنا من قبلک من رسول**﴾ کی تفسیر میں طبری اور سیوطی نے ایک ایسا واقعہ نقل کیا ہے جس کو اگر ضعف کے درجے میں بھی صحیح مان لیا جائے تو رسالت کی بنیاد مشتبہ ہوجاتی ہے۔ گوکہ اکثر مفسرین نے اس واقعے کی نکیر کی ہے اور اس کو صحیح ماننے سے انکار کردیا ہے۔ لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ تفسیر کی شاید ہی کوئی قابل ذکر کتاب ہو جس میں اس بے بنیاد واقعے پر طویل طولانی بحث نہ موجود ہو۔ طبری نے سعید بن جبیر کی ایک روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے مکہ میں جب سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی اور جب اس آیت پر پہنچے ﴿**افرأیتم اللات والعزی ومناة الثالثة الأخری**﴾ تو شیطان نے آپ کی زبان سے یہ کہلوا دیا ﴿**تلک الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی**﴾ اس روایت کے مطابق زبان مبارک سے یہ جملہ ادا ہوتے ہی مشرکین بھی مومنوں کے ساتھ سجدے میں گر گئے۔ کتب تفسیر کے علاوہ اس روایت کو ابن سعد نے ''طبقات'' میں، واحدی نے ''اسباب النزول'' میں، موسیٰ بن عقبہ نے ''مغازی'' میں، ابن اسحاق نے ''سیرت'' میں، اور مختلف محدثین نے بھی اپنے احادیث کے مجموعوں میں نقل کیا ہے۔

حالانکہ جن آیات کے پس منظر میں یہ واقعہ بیان ہوا ہے۔ اس میں قرآن کے پیش نظر اس تاریخی

حقیقت کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ صرف محمد رسول اللہ کا مشن ہی نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی تمام انبیاء کے ساتھ ایسا ہوا ہے کہ انہیں اپنی قوم کے بدباطن لوگوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ انبیائی مشن کی مخالفت اس کے ارتقاء کی شاہ کلید ہے۔ حزب الشیطان جتنی سبک رفتاری سے اپنا کام کرتا ہے اور جس قدر الٰہی مشن کو مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے اسی مناسبت سے اس کی پیش رفت بڑھتی جاتی ہے۔ وحی کی قوت کو شیطانی وسوسے مات نہیں دے سکتے۔

ان آیات میں وحی کے ناقابل تسخیر ہونے کا جو بیان ہے اور جسے رسول اور کارِ نبوت کے حاملین کے لئے ایک قیمتی اثاثہ بتایا جارہا ہے اور جس سے مراد یہ ہے کہ اہل ایمان وحی کی غیر معمولی عظمت کو سمجھیں، وحی اور مہبط وحی کی عظمت ان کے دلوں میں جاگزیں ہو اور وہ اس بات کا احساس کرسکیں کہ آخری رسول کی موجودگی میں ایک تاریخی عہد میں سانس لے رہے ہیں۔ ان عظیم حقائق کے بیان پر اس بے بنیاد روایت نے پردہ ڈال دیا ہے جو سب سے پہلے طبری اور پھر بعد کے مفسرین کے یہاں داخل ہوگئی ہے۔ جو لوگ روایتوں کے توسط سے وحی کو سمجھنے کے شوق میں مبتلا ہیں ان کے لئے اس بے بنیاد واقعے نے بڑی مصیبت کھڑی کردی۔ فنی اعتبار سے اس روایت کا کلیتاً انکار ممکن نہ تھا۔ گوکہ یہ روایت جو مختلف طرق سے ابن کثیر کے یہاں پہنچی ہے مرسل یا منقطع ہے۔ لیکن جو لوگ مرسل روایتوں کو کسی درجے میں حجت مانتے ہیں ان کے لئے یہ مشکل ہوگیا کہ اس کا سرے سے انکار کرسکیں۔ اس قصے کے لئے ایک بنیاد صحیح بخاری میں عبداللہ بن عباس کے حوالے سے بھی موجود ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضورؐ نے مکہ میں جب سورہ نجم کی تلاوت فرمائی اور آپ نے سجدہ کیا تو آپ کے ساتھ جتنے لوگ تھے سبھوں نے سجدہ کیا سوائے ایک شخص کے جس نے ایک مٹھی مٹی لی اور اس پر سجدہ کیا۔[۱۵۴] اس روایت کے مطابق وہ آدمی حالت کفر میں تھا۔ اس روایت کو سامنے رکھئے تو ایک موہوم سی بنیاد اس بات کے لئے فراہم ہوجاتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ایسا غیر معمولی واقعہ ضرور ہوا ہے جب سورہ نجم کی تلاوت کے وقت مسلمانوں کے ساتھ مشرکوں نے بھی سجدہ کیا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی جنہیں شارح بخاری کی حیثیت سے روایتوں پر تحقیق وتحکیم کے لئے سند کی حیثیت حاصل ہے، کہتے ہیں کہ ''**كثرة الطرق تدل على أن للقصة أصلا.**''روایت پرستوں کے لئے صرف کثرت طرق واقعے کو کسی نہ کسی درجے میں اعتبار عطا کرنے کے لئے کافی ہے۔ بقول عسقلانی اس سلسلے میں دو مرسل روایتیں بھی ہیں اور ان روایتوں کے راوی شرط صحیح پر ہیں۔ دونوں روایتیں طبری نے نقل کی ہیں۔ ایک تو یونس بن یزید عن ابن شہاب کی سند سے اور دوسری معتمر بن سلیمان وحماد بن سلمہ کی سند سے درج کی گئی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ کثرت طرق اور اظہار مخارج اور ان روایتوں میں تین سندوں کا شرط صحیح پر

ہونا اس بات پر دال ہے کہ اس واقعے میں کچھ صحت ضرور ہے[۱۵۵]۔ پھر یہ کہ اگر مرسل حدیثیں اصولی طور پر حجت سمجھی جاتی ہیں تو فنی اعتبار سے صرف اس واقعے میں اس اصول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ائمہ فقہاء میں امام مالک، ابو حنیفہ اور شافعی چونکہ مرسل روایتوں کو حجت تسلیم کرتے ہیں اس لیے ہم ابن حجر کو ان دلیلوں کے لیے قصوروار نہیں ٹھہرا سکتے۔ جب خبر واحد کو ایک بار اصولی طور پر حجت تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس قسم کے بے بنیاد قصوں کے لئے کم از کم فنی طور پر تو گنجائش نکل ہی آتی ہے۔

حالانکہ از روئے عقیدہ یہ خیال کرنا کہ رسول اللہ کی زبان سے غیر اللہ کی تعریف میں جملے ادا ہو سکتے ہیں یا یہ کہ کسی سیاسی اور سماجی مصلحت کی بنا پر مشرکین کی خوشنودی کے لئے آپؐ وحی الٰہی میں شیطان کی مداخلت سے تحریف کر سکتے ہیں۔ اتنا بڑا بہتان ہے کہ اس سے وحی کی بنیاد ہل جاتی ہے، رسالت کی صداقت مشکوک ہو جاتی ہے، پورا قرآن اور مہبط قرآن شک کے دائرے میں آجاتا ہے۔ روایتوں کی سند خواہ مضبوط ہو یا کمزور اس طرح کے کسی واقعے کو تفسیر کی کتابوں میں درج کرنا بذات خود ایک بڑی جسارت ہے۔ البتہ جب روایات اور تاریخ کے ذریعے اسباب نزول کے تعین کا رواج ہو جائے تو وحی پر انسانی عقل اور شرارتوں کی جولانیاں اسی طرح کی صورت حال پیدا کرتی ہیں۔ ہمارے خیال میں ان آیات کے اندر خود اندرونی شہادت اس بات کے لئے کافی تھی کہ ان آیات کے حاشیے کو اس قسم کے فرضی اور لغو قصے سے محفوظ رکھا جاتا کہ بعد کی آیتیں ان بتوں کے نام لے کر باقاعدہ ان کی مذمت کر رہی ہیں۔ بتایا جا رہا ہے کہ یہ کچھ نام ہیں جو تمہارے باپ دادا نے گھڑ لئے ہیں ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کے دامن میں پناہ لینے کا خیال تو ہم پرستی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ دوسری بات یہ کہ قرآن نہ صرف یہ کہ صاحب وحی یا نبی کو شیطانی مداخلت سے محفوظ رکھنے کی بشارت دیتا ہے بلکہ تحفظ و مامونیت کا خدائی وعدہ مومن اور متوکل بندوں تک وسیع ہے۔ شیطان کو اہل ایمان پر تصرف کا اختیار نہیں: ﴿إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾ (النحل:۹۹) کجا کہ رسول اللہ کی ذات گرامی اس کی مداخلت کا ہدف بن جائے اور یہ صورت حال تحریف وحی پر منتج ہو۔

ہماری معتبر تفسیریں بے سروپا قصے کہانیوں سے بھری پڑی ہیں۔ مفسرین چونکہ قصّوں کا مأخذ بتانے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے یہاں ان قصوں کی چھان پھٹک کا کوئی طریقہ کار موجود ہے۔ لہٰذا ''رُوِیَ'' اور ''قیل'' کے انداز بیان نے ناقابل فہم قصوں اور حیران کن روایات کو تفسیری حاشیوں میں جمع کر دیا ہے۔ وحی کا متن تو برقرار ہے۔ البتہ ان قصے کہانیوں نے اس کے تناظر میں غیر معمولی تبدیلی پیدا کر دی ہے۔ اصل غایت وحی تو پیچھے رہ گئی البتہ ہمارے مفسرین نے طلبائے قرآن کی توجہ فروعی اور غیر ضروری مباحث پر مرکوز

کردی۔[۱۵۶] مثال کے طور پر سورۂ شعراء کی آیت ﴿فألقىٰ عصاه فاذا هي ثعبان مبين﴾ (الشعراء:۳۲) کی تشریح میں موسیٰ کوطور پر جو تجربہ ہوا تھا اس سے استفادے کا رجحان تو کمزور پڑ گیا۔ البتہ بحث کا محور یہ قرار پایا کہ عصا کی ماہیت کیا تھی، ازدہا کس طرح کا تھا۔ بقول زمخشری ''وروى انه كان ثعبانا ذكرا أشعر فاغراً فاه بين لحييه ثمانون ذراعا، وضع لحيه الأسفل في الأرض ولحيه الأعلىٰ على سور القصر، ثم توجه نحو فرعون ليأخذه فوثب فرعون من سريره وهرب، وأحدث ولم يكن أحدث قبل ذلک، وهرب الناس وصاحوا، وحمل على الناس فانهزموا فمات منهم خمسة وعشرون ألفاً قتل بعضهم بعضاً.''[۱۵۷] ''وقيل كان لها عرف كعرف الفرس. وقيل كان بين لحييها أربعون ذراعا.''[۱۵۸]

کچھ یہی رویہ الواح موسیٰ کے سلسلے میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ﴿وكتبنا له في الألواح﴾ (اعراف: ۱۴۵) میں آیت کا خطاب ﴿فخذها بقوة وأمر قومک يأخذوا بأحسنها﴾ (اعراف:۱۴۵) کی طرف ہے۔ حاملین الواح کو یہ تاکید کی جارہی ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ ہدایت کاملہ یعنی ''موعظة وتفصيلاً'' جو تمہیں عطا کی جارہی ہے اس پر سختی سے کاربند رہو۔ اگر تم نے ایسا کیا تو بشارت کے مستحق ہوگے۔ امت مأمور کے لئے اللہ کا وعدہ سیدھا اور سچا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ وحی کو اس کے تمام ترابعاد کے ساتھ برتا جائے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اس سے روشنی حاصل کی جائے۔ قرآن کے اس تذکیر 'ما کتبنا' پر غور کرنے کے بجائے ہمارے مفسرین اس بحث میں الجھ گئے کہ وہ الواح کیا تھیں، ان کی ماہیت کیا تھی، اس آیت کی تفسیر میں ثعلبی، بغوی، قرطبی اور آلوسی نے ایک دوسرے سے متضاد اور متصادم روایتیں اپنی تفسیروں میں جمع کردی ہیں۔ مفسرین کے یہاں یہ مسئلہ اہمیت اختیار کرگیا ہے کہ یہ ''الواح'' کس چیز کے تھے، ان کی تعداد کیا تھی۔ کسی نے کہا کہ وہ جنت والی بیر کے درخت کی تھیں اور ان تختیوں کی لمبائی بارہ ہاتھ تھی۔ کلبی نے کہا کہ سبز زبرجد کی تھیں، سعید بن جبیر نے سرخ یاقوت بتایا۔[۱۵۹] ربیع کے مطابق دھاری دار چادر کی تھیں، ابن جریج نے کہا کہ زمرد کی تھیں جسے اللہ نے جبرئیل کے ذریعے عدن سے منگوایا تھا، نور کی نہر سے اس کی روشنائی بنائی گئی تھی۔ صاحب جلالین نے لکھا ہے کہ یا تو بیر کے درخت کی تھیں یا زبرجد یا زمرد کی۔[۱۶۰] الواح کی ماہیت کی اس تخصیص کے باوجود ہمارے مفسرین یہ بتانے میں ناکام رہے کہ قرین قیاس کیا ہے۔ بیر کا درخت یا زبرجد یا زمرد۔ وہب بن منبہ کی روایت اگر قبول کی جائے تو ان الواح کو اللہ نے سخت چٹانوں کو تراش کر بنایا تھا جسے بحکم الٰہی نرم کردیا گیا۔[۱۶۱] روایتوں میں یہاں تک کہا گیا کہ جب اللہ تعالیٰ لکھ رہے تھے تو قلم کی سرسراہٹ کی آواز حضرت موسیٰ کے کانوں میں آرہی تھی۔ علامہ آلوسی نے اس روایت کو حضرت علیؓ کے حوالے سے ناقابل اعتبار نہیں قرار دیا ہے۔ بلکہ اس واقعہ کو قبیل

متشابہ کہہ کر اسے سند بخش دی ہے۔[۱۶۲] ربیع بن انس کی روایت ہے کہ جب تورات نازل کی گئی تو اس کا وزن اتنا تھا کہ اسے ستر اونٹوں پر لادا گیا۔ اس کا ایک جز پڑھنے میں ایک سال لگ جاتا تھا۔ اس لئے اس روایت کے بقول مکمل تورات دنیا میں صرف چار آدمیوں نے پڑھا اور وہ ہیں موسیٰ، یوشع، عزیر اور عیسیٰ۔ علامہ آلوسی نے بیہقی کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے کہ قیس بن خرشتہ اور کعب احبار ایک ساتھ سفر میں تھے یہ دونوں جب صفین کے مقام پر پہنچے تو کعب بن احبار نے اس مقام کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ اس سرزمین پر مسلمانوں کا اتنا خون بہایا جائے گا جتنا کسی زمین پرنہیں بہایا گیا ہوگا۔ قیس نے پوچھا یہ غیب کی باتیں آپ کو کیسے معلوم ہوئیں۔ کعب کا جواب تھا کہ زمین کا ایک بالشت حصہ بھی ایسا نہیں جس کے بارے میں تورات کے اندر مذکور نہ ہو کہ قیامت تک اس سرزمین پر کیا ہونے والا ہے۔

یہ ہے قرآن فہمی کا وہ معروف انداز جس سے ہمارا تفسیری ادب عبارت ہے۔ آپ نے دیکھا کس خوبصورتی سے قصے کہانیوں اور غیر ضروری تفصیلات نے، جن کی کوئی اصل اور سند نہ تھی، غایت وحی سے ہماری توجہ ہٹا کر اس مسئلے میں طالبین قرآن کو الجھا دیا کہ موسیٰ کو جو الواح دی گئی تھیں وہ لکڑی کی تھی یا زمرد اور یاقوت کی، اس پر اللہ تعالیٰ نے خود لکھا تھا یا فرشتوں سے یہ کام لیا گیا تھا۔ لوح میں جو لکڑی استعمال ہوئی وہ کہاں سے منگوائی گئی۔ روشنائی کہاں سے لائی گئی، تورات کا حجم کتنا تھا اور اس کی طوالت کی وجہ سے اس کا پڑھنا عام آدمی کے لئے ممکن تھا یا نہیں، الواح کی لمبائی کیا تھی اور اس میں صرف روزمرہ کے احکام درج تھے یا قیامت تک اس سرزمین پر پیش آنے والے تمام واقعات کا تفصیلی بیان موجود تھا۔

اہل یہود کے ذہنی، فکری اور تہذیبی پس منظر میں تاویلِ قرآنی کی یہ لَے اس حد تک بڑھی کہ بعض آیات اور سیدھے سادے واقعات کے بیان کو اہلِ یہود کی تہذیبی عظمت کا بیان سمجھ لیا گیا۔ وہ امور جن کا قرآن میں سرے سے ذکر نہ تھا اور جس کا سرے سے غایت وحی سے کوئی تعلق نہ تھا انہیں قرآنی آیات میں ڈھونڈ نکالا گیا۔ قرآن تو بار بار اس امر کا اعلان کرتا تھا کہ محمد رسول اللہ کی بعثت کے ساتھ ہی امم سابقہ کی امامت کا دور جاچکا لیکن جو لوگ یہودی تناظر میں مطالعۂ قرآنی کے عادی تھے ان کے لئے اہلِ یہود کی سابقہ عظمت اور ان کے مذہبی اور دنیاوی جاہ وجلال کی علامتیں اب بھی بڑی اہمیت رکھتی تھیں۔ ہمارے مفسرین نے اگر آیت اِسراء کو واقعۂ ہجرت کے بیان کے بجائے معراج پر محمول کیا یا اگر مفروضہ آیت قبلہ میں بیت المقدس کی عظمت کے قائل ہوگئے تو اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ تفسیرِ قرآنی کے مروجہ ومقبول عام طریقۂ کار میں یہودی مآخذ اور اضافی معلومات کو یک گونہ اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ آیت اِسراء جو دراصل ایک تاریخی حقیقت کا بیان ہے

مومنین کو اس مبارک سفر سے آگاہ کرتا ہے جب اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ کو اپنی خاص حفاظت ونصرت کے سہارے مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پہنچا دیا تاکہ جو اہلِ ایمان ہیں انہیں خدا کی اس نصرتِ خاص میں ان نشانیوں کا مشاہدہ ہوسکے جو کسی ایسے خطرناک سفر سے وابستہ ہوتی ہیں۔ یہ مسجد اقصیٰ کیا ہے؟ قرآن کہتا ہے ﴿سبحٰن الذي اسریٰ بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصی الذی بارکنا حوله﴾ (الاسرا:۱) یعنی حرم مکی سے دور ایک ایسی مسجد کی بشارت جس کے ماحول کو اللہ نے تقدس عطا کردیا۔ کعبہ مشرفہ کے بعد مسلمانوں کے نزدیک جو مسجد سب سے محترم ہے وہ یہی مسجد اقصیٰ جسے آج ہم مسجد نبوی کے نام سے جانتے ہیں اور جسے ہجرت کے بعد مسلمانوں کے دوسرے مرکز کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ لیکن ہمارے اکثر مفسرین ﴿بارکنا حوله﴾ پر اہل یہود کے بیت المقدس کا گمان کر بیٹھے اور راتوں رات کے اس پوشیدہ سفرِ ہجرت پر معراج کا گمان کرنے لگے۔ معراج کی تفصیلات میں جتنے مختلف اور متضاد قصص تفسیری کتب میں نقل ہوئے ہیں ان کا ایک قابلِ ذکر حصہ یہودی راویان کی دین ہے۔ کتبِ تفسیر میں واقعۂ معراج پر طویل طولانی بحثیں موجود ہیں۔ لیکن ان تمام بیانات کے تفصیلی تذکرے اور تنقیدی محاکمے کے باوجود اس مسئلہ کا اب تک فیصلہ نہ ہوسکا کہ معراج جسمانی تھی یا روحانی، عالم بیداری میں ہوئی یا عالم خواب میں، عرش پر آپؐ کو دیدارِ الٰہی کا شرف حاصل ہوا یا ﴿لایدرکه الابصار﴾ کی وجہ سے ایسا سوچنا صحیح نہیں۔ پھر ان روایتوں میں بھی سخت اختلاف ہے کہ معراج سے پہلے آپؐ کا سفر جانب مدینہ تھا یا مکہ سے براہِ راست آپؐ کو بیت المقدس لے جایا گیا۔ پورے سفر میں براق استعمال ہوا یا اسے صرف زمینی سفر میں استعمال کیا گیا اور یہ کہ بیت المقدس میں معراج یعنی ایک سیڑھی لائی گئی جو آسمانوں کو جاتی تھی۔ ہمارا مقصد چوں کہ فی الوقت واقعۂ معراج پر گفتگو نہیں بلکہ صرف امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ کس طرح یہودی پس منظر نے ہیکل سلیمانی کی مرکزی حیثیت کو مسلمانوں کے دل و دماغ پر حاوی کردیا۔ گویا معراج کے لئے اگر آسمانوں کو جاتی ہوئی سیڑھی بھی ملی تو اسی ہیکل سلیمانی کے یہودی معبد سے۔ ابوالانبیاء ابراہیم کے تعمیر کردہ کعبہ کو یہ حیثیت حاصل نہ ہوسکی کہ وہاں سے آسمانوں کا دروازہ کھلتا۔ حتیٰ کی پچاس نمازوں کو پانچ کی تعداد تک لانے میں بھی حضرتِ موسیٰ کی عملی سوجھ بوجھ کا جس طرح بنیادی دخل بتایا گیا ہے وہ بھی اہلِ نظر سے پوشیدہ نہیں۔ واقعۂ معراج کے بیان میں سیڑھی کا لایا جانا، جنت کی نہروں کا بیان، زمرد اور یاقوت کا ذکر، شہد سے میٹھے، برف سے ٹھنڈے اور دودھ سے سفید مشروب کا تذکرہ اور اس طرح کے بیانات میں قصصِ سابقہ کے ذہنی تخیل کو کس حد تک دخل ہوسکتا ہے اس کا کسی حد تک اندازہ حضرت یعقوب کے اس خواب سے لگایا جاسکتا ہے جس کا بیان کتاب پیدائش (28:10-19) میں موجود ہے اور جہاں آسمانوں

کو جاتی ہوئی ایک ایسی سیڑھی کا تذکرہ بھی موجود ہے جہاں یعقوب کو بحالت خواب خدا سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوتا ہے۔

اہلِ یہود کے مذہبی اور تہذیبی جاہ حشمت کا تصور ہمارے مفسرین کے دل و دماغ پر کچھ اس طرح حاوی رہا کہ ہم نے منہدم شدہ ہیکل سلیمانی کو عارضی قبلہ کی حیثیت سے قبول کرنے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کیا اور اس خیال کی تصدیق کے لئے سورہ بقرہ کی آیت ﴿**سیقول السفهاء**﴾ کے اردگرد روایات وقصص کی دیوار کھڑی کردی۔ گو کہ تاریخی اعتبار سے یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ ہجرت کے بعد کوئی سال ڈیڑھ سال کے عرصے تک مسلمان حرم کعبہ کے بجائے ہیکل سلیمانی یا بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتے رہے۔ کعبہ سے بیت المقدس اور بیت المقدس سے دوبارہ کعبہ کی طرف قبلہ کی تبدیلی کے سلسلے میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں ان میں تاریخی اعتبار سے بھی تناقض موجود ہے۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ مدینہ پہنچ کر آپؐ نے مکہ کے بجائے بیت المقدس کا انتخاب کیوں کیا کہ اس سلسلے میں کوئی ہدایت قرآن مجید میں نہیں ملتی اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ایسا کرنے کا حکم آپؐ کو بذریعہ وحی خفی ہوا تھا تو پھر یہ بات رسول کی شانِ عبودیت سے میل نہیں کھاتی کہ وہ اس منشائے الٰہی کو اپنی خواہشات و سفارشات سے تبدیل کرانے پر مصر ہو۔ جو شخص بھی ان مفروضہ آیاتِ قبلہ کا اضافی معلومات سے الگ ہو کر مطالعہ کرے گا اس پر یہ بات واضح ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی کہ ان آیات میں دراصل اہل یہود سے الگ ایک علیحدہ امت، اور ایک الگ قبلہ کی بات کہی جارہی ہے۔ ﴿**ولئن آتیت الذین اوتوا الکتاب بکل آیة ماتبعوا قبلتک وما أنت بتابع قبلتهم ومابعضهم بتابع قبلة بعض**﴾ (البقرہ:۱۴۵) صاف بتایا جارہا ہے کہ آپؐ کی تمام دلیلیں اہل کتاب کو اس بات پر آمادہ نہیں کرسکتیں کہ وہ آپ کا قبلہ قبول کرلیں اور نہ ہی آپؐ ان کے قبلہ کو قبول کرسکتے ہیں حتی کہ وہ خود آپس میں ایک دوسرے کے قبلہ کو قبول نہیں کرتے۔ رہی یہ بات کہ اب نزولِ وحی کے بعد وقت کا رسول امم سابقہ کی اتباع میں دلچسپی لے تو ایسا کرنے پر صاف وعید ہے کہ ﴿**ولئن اتبعت أهواء هم من بعد ما جاء ک من العلم انک اذاً لمن الظالمین.**﴾ (البقرہ:۱۴۵)

اضافی معلومات اور یہودی پس منظر کے زیر اثر ہم جس آیت کو تحویل قبلہ کی آیت قرار دئے بیٹھے ہیں اگر صرف قرآنی پسِ منظر میں ان آیات کا مطالعہ کیا جائے تو ان میں ہجرت کے بعد پیدا ہونے والے ذہنی اور نفسیاتی بحران کا بیان ملتا ہے اور بس۔ مکہ اپنی مرکزیت یعنی شہر بیت اللہ الحرام کے سبب حق وباطل کا پیمانہ رہا ہے۔ اہلِ عرب جانتے تھے کہ محمدؐ اگر واقعی سچے نبی ہیں تو عنقریب حرمِ کعبہ پر انہیں غلبہ حاصل ہوجائے گا البتہ

واقعہ ہجرت نے دشمنوں کو یہ کہنے کا موقع دیا کہ اس نبی برحق کو آخر کیوں اس قبلہ اور علامتِ نصرت سے محروم کردیا گیا۔ ان آیات میں رسولؐ کو در اصل اطمینان قلب دلایا گیا ہے کہ ہم اس بات سے واقف ہیں کہ مسجد حرام سے دوری آپؐ پر کتنی شاق گزر رہی ہے۔جلد ہی ہم آپؐ کو آپؐ کا قبلہ واپس دلائیں گے۔ دنیا جانتی ہے کہ اللہ کا یہ وعدۂ برحق پورا ہوکر رہا۔

مطالعۂ قرآنی میں یہودی ماخذ سے آنے والی اضافی معلومات نے جابجا آیات کو روایات اور تاریخ کا اس قدر تابع کردیا کہ اصل معانی کی دریافت مشکل ہوگئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ امت مسلمہ کی بعثت سے پہلے امت یہود کو خیر امت کی حیثیت حاصل تھی۔ تمام عالم پر ان کی فضیلت کا واقعہ خود قرآن مجید کے صفحات میں موجود ہے۔ ان کو یہ مقام چونکہ کار رسالت کے حوالے سے حاصل ہوا تھا اس لئے جب انہوں نے اس عظیم کام سے ہاتھ کھینچ لیا تو خود بخود عذاب ذلت کے مستحق ہوگئے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا قرآن میں بار بار بیان ہوا ہے لیکن اہلِ یہود اس تلخ حقیقت کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں۔ شاندار ماضی رکھنے والی قوموں کا جب حال تباہ ہوجائے مستقبل تاریک نظر آئے تو وہ حال کے بجائے ماضی میں جینا پسند کرتی ہیں۔ ماضی کے خوشنما حصار سے باہر نکل کر حقائق کا مقابلہ کرنا ان کے لئے آسان نہیں ہوتا۔ قرآن اہل یہود کی عظمت رفتہ کا تذکرہ از راہِ عبرت کرتا ہے۔ اب جب کہ اہلِ یہود کی معزولی کے بعد امتِ مسلمہ کو اس منصبِ عظیم پر فائز کیا گیا ہے ہم مسلمانوں کو یہ زیب نہیں دیتا کہ ہم امتِ معزول کے سابقہ جاہ وحشم سے مرعوب ہوں یا انہیں اپنی مذہبی اور روحانی تاریخ کا سنگ میل قرار دیں۔ جولوگ ''یکتبون الکتاب بایدیھم.'' کے مذموم فعل میں مبتلا رہے ہوں ان کا یہ مقام نہیں کہ وہ ہمیں وحی کے فہم میں مدد دیں۔ ہاں اس کے برعکس اس بات کا امکان ضرور ہے کہ معزول قوم کا طریقۂ تفہیم وتاویل ہمیں بھی ''یکتبون الکتاب بأیدیھم'' کے فن میں طاق کردے اور ہم وحی اور غایت وحی سے دور ایسے خیالات کے اسیر ہوجائیں جن کی بنیاد کتاب وسنت کے بجائے معزول قوموں کی کتاب الامانی میں پائی جاتی ہو۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ وحی ربانی کا مطالعہ معزول امتوں کے ذہنی تناظر کے بجائے امت مامور کے ذہنی پسِ منظر میں کیا جائے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم تفسیری روایت میں سفر معکوس کا حوصلہ رکھتے ہوں۔ کہ معزول قومیں اپنی کتاب کو مقدس ماضی کے طور پر تو پڑھ سکتی ہیں مستقبل اور حال کے الٰہی منشور کی حیثیت سے نہیں۔

تعلیقات وحواشی

۱ اصل آیت یوں ہے ﴿**وماكان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه مايشاء إنه علي حكيم**﴾ (شوریٰ:۴۲)

۲ حافظ ابن حجرؒ نے علامہ حلیمیؒ کے حوالے سے فتح الباری میں لکھا ہے کہ آپؐ پر وحی چھیالیس طریقوں سے نازل ہوتی تھی۔ (محولہ فتح الباری حوالہ مذکور ج۱)

۳ بخاری بروایت عائشہ...... ''**احياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عني وقد وعيت عنه ماقال، و احياناً يتمثل لي الملک رجلا فيكلمني فأعي مايقول**''

(فتح الباری بشرح البخاری ج ا ص ۲۶، کتاب بدء الوحی)

ایک دوسری حدیث میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں۔''**ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينه ليتفصد عرقاً**'' (فتح الباری بشرح البخاری ج ا،ص ۲۶، حدیث نمبر۳)

ترجمہ: ''میں نے سخت جاڑے میں آپؐ پر وحی نازل ہوتے دیکھی ہے، (ایسی سردی میں بھی) جب وحی کا سلسلہ ختم ہوجاتا تو آپؐ کی پیشانی پسینہ سے شرابور ہوچکی ہوتی تھی۔''

۴ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ روح القدس نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی کہ کوئی اس وقت تک نہیں مرے گا۔ جب تک کہ وہ اپنا حصہ رزق پورا نہ کرے لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور طلب رزق کے لئے اچھا طریقہ اختیار کرو۔ (محولہ اردو دائرۃ المعارف، ذیل ''وحی'' ص ۶۱۵)

۵ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مسند احمد میں عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ ''میں نے نبیؐ سے دریافت کیا کہ کیا آپ کو وحی کے نازل ہونے کا احساس ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا کہ میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اسی وقت خاموش ہوجاتا ہوں، نیز جب بھی وحی آتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جان نکل رہی ہے۔

۶ خطابی نے اس صدائے جرس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی۔

(جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن اردو ترجمہ، حصہ اول دہلی ۱۹۹۹ء ص ۱۱۷)

۷ حضرت عمر سے یہ بات منسوب کی گئی کہ جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو آپؐ کے چہرۂ انور کے قریب شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ جیسی آواز سنائی دیتی تھی۔

(الفتح الربانی (مسند احمد) بحوالہ حضرت عبداللہ بن عمرو، قاہرہ ۱۳۷۵ھ ج ۲۰،ص ۲۱۱)

۸۔ عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ جب اللہ کے رسولؐ پر وحی نازل ہوتی تو وہ اپنے اوپر غیر معمولی بوجھ محسوس کرتے اور اس کی وجہ سے ان کے چہرے کا رنگ متغیر ہوجاتا۔ (صحیح مسلم ج ۴ص ۱۳۴۸)

۹۔ **بخاری کتاب الرئویا باب المبشرات ۹۱:۵ (أن أبا هريرة قال سمعت رسول اللهؐ يقول: لم يبق من النبوة الا المبشرات. قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة) فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج ۱۲ص ۳۹۱ باب المبشرات)**

۱۰۔ **ایضاً "رؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزءاً من النبوة"**

(فتح الباری بشرح البخاری ج۱۲ ص ۳۸۹)

۱۱۔ **بخاری فضائل الصحابة ۶۲:۶ کتاب فضائل الصحابه، (فتح الباری بشرح صحیح البخاری** ج ۷ص ۵۲ حدیث نمبر ۳۶۸۹)

"لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون فان يک فی امتی احد فانه عمر" دوسری روایت میں ہے **"لقد كان فيمن كان قبلكم من بنى اسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا انبياء، فان يكن في امتى منهم أحد فعمر."**

۱۲۔ مثلاً محی الدین ابن عربی دیکھئے فتوحات مکیّہ حوالہ مذکور حصہ دوم

۱۳۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے۔ Muhammed Husayn Haykal, *The Life of Muhammed*, (tr.) Isma'il Raji Al Faruqi, US, 1976, pp.73-75

۱۴۔ سورہ ابراہیم، سورہ الدخان، سورہ سبأ، سورہ انفال

۱۵۔ سورہ یٰس، سورہ الصافات

۱۶۔ قرآن ۶۲:۲، مزید قرآن ۲۲:۸۱

۱۷۔ الاتقان اردو ج ۱،ص ۱۱۷ حوالہ مذکور۔

۱۸۔ ایضاً ص ۱۱۴

۱۹۔ دیکھئے جوینی کا قول اور اس بارے میں تفصیلات۔ ایضاً ص ۱۱۵

۲۰۔ **لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله**

۲۱۔ مستشرقین نے ان تراشیدہ روایتوں سے خوب فائدہ اٹھایا ہے۔ ملاحظہ ہو

D.S.Margolioth, *Mohammad and the Rise of Islam*, London, 1927, p.218

۲۲۔ صحیح بخاری جلد ۶ ص ۱۲-۱۱

۲۳۔ الاتقان، ج ۱،ص: ۸۹، حوالہ مذکور

۲۴ ایضاً
۲۵ ایضاً ص:۹۰
۲۶ ایضاً
۲۷ بخاری میں جمع قرآن سے متعلق مقتل یمامہ کے حوالے سے ایک ہی واقعہ تین مختلف جگہوں پر واقعات میں کمی بیشی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ اولاً باب جمع القرآن میں ثانیاً کتاب التفسیر میں اور ثالثاً کتاب الاحکام میں۔ اس کے علاوہ باب کاتب النبی اور کتاب التوحید میں بھی اس روایت سے متعلق جزوی تفصیلات درج کی گئی ہیں۔ ترمذی، ابوداؤد اور صحاح ستہ سے باہر بھی حدیث کے دوسرے مجموعے جمع قرآن کی روایتوں سے خالی نہیں۔ البتہ چوں کہ عام طور پر بخاری میں اس روایت کے نقل ہوجانے کی وجہ سے عہد صدیقی میں جمع قرآن کی بابت اس واقعہ کو سند اور شہرت ملی ہے۔ اس لئے ہم ترجیحاً صرف بخاری میں موجود ان تین روایتوں کو نقل کررہے ہیں۔

۱- **حدثنا موسیٰ بنُ اسماعیلَ عن ابراهیم بن سعد حدثنا ابنُ شهاب عن عبید بن السباق "أن زید ابن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل اليَّ أبوبكر الصديق مقتل أهل اليمامة، فاذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبوبكر رضى الله عنه: ان عمر أتانى فقال ان القتل قد استحرّ يومَ اليمامة بقراء القرآن، وانى أخشى ان استحرَّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وانى أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعنى حتى شرح الله صدرى لذلک ورأيت فى ذلک الذى رأى عمر. قال زيد قال أبوبكر: انک رجل شاب عاقل لانتهمک، وقد كنت تكتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه. فو الله لوكلفونى نقل جبل من الجبال ماكان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: هو والله خير. لم يزَل أبوبكر يُراجعنى حتى شرح الله صدرى للذى شرحَ له صدرَ أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. فتتبعت القرآنَ أجمعه من العُسُبِ واللّخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبى خزيمة الأنصارى لم أجدها مع أحد غيره ﴿لقد جاء كم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم﴾، حتى خاتمة براء ة، فكانت الصحف عند أبى بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنتِ عمر رضى الله عنه".** (باب جمع القرآن، فتح الباری ج۸،ص ۶۲۷، حدیث نمبر ۴۹۸۶)

۲- **حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى ابن السباق "أن زيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه — وكان ممن يكتب الوحىَ — قال: أرسل الى ابوبكر مقتل أهل اليمامة وعنده**

عمر فقال أبوبكر: ان عمر أتانى فقال ان القتل قد استحرّ يوم اليمامة بالناس، وانى أخشىٰ أن يستحرَّ القتل بالقراء فى المواطن فيذهبَ كثير من القرآنِ الا أن تجمعوه، وانى لأرى أن تجمع القرآن. قال أبوبكر: قلت لعمر كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعنى فيه حتى شرح الله لذلک صدرى، ورأيت الذى رأى عمر — قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم — فقال أبوبكر: انک رجل شاب عاقل ولا نتهمک وكنت تكتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لوكلفنى نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن. قلتُ كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبوبكر: هو والله خير. فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدر أبى بكر و عمر، فقمتُ فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال، حتى وجدت من سورةِ آيتين مع خزيمة الأنصارى لم أجدهما مع أحد غيره ﴿لقد جاء كم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم﴾ الى آخرها. وكانت الصحف التى جمع فيها القرآن عند أبى بكر حتىٰ توفاه الله، ثم عند عمر حتى توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر'' تابعه عثمان بن عمر والليث عن يونس عن ابن شهاب. وقال الليث: حدثنى عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب وقال ''مع أبى خزيمة الأنصارى''. وقال موسىٰ عن ابراهيم حدثنا ابن شهاب ''مع أبى خزيمة''. وتابعه يعقوب بن ابراهيم عن أبيه. وقال أبوثابت حدثنا ابراهيم وقال ''مع خزيمة أو أبى خزيمة''.

(کتاب التفسیر، فتح الباری ج ۸ص ۹۵-۱۹۴، حدیث ۴۶۷۹)

۳- حدثنا محمد بن عبيد اللّٰه أبوثابت حدثنا ابراهيم بنُ سعدٍ عن ابن شهاب عن عبيد بن السباق ''عن زيد بن ثابت قال: بعث الىّ أبوبكر لمقتل أهل اليمامةِ وعنده عمر، فقال أبوبكر: ان عمرَ أتانى فقال: ان القتل قد استحر يومَ اليمامة بقراء القرآن وانى أخشى أن يستحر القتل بقُراء القرآن فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، وانى أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت: كيفَ أفعل شيئا لم يفعله رَسولُ الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: هو والله خير. فلم يَزَل عمر يراجعنى فى ذلک حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدر عمر ورأيتُ فى ذلک الذى رأى عمر قال زيد: قال أبوبكر وانک رجل شاب عاقل لا نتهمک، قد كنت تكتب الوحى لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه. قال زيد: فوالله لوكلفنى نقل جبل من الجبال ماكان بأثقل على مما كلفنى من جمع القرآن. قلتُ: كيف تفعلانِ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال أبوبكر: هو والله خير، فلم يزل يحث مراجعتى حتىٰ شرحَ الله

صدری للذی شرحَ الله له صدر أبی بکر و عمر، ورأیتُ فی ذلک الذی رأیا. فتتبعتُ القرآن أجمعهُ من العُسُبِ والرقاع واللخاف وصدورِ الرجال فوجدتُ آخرِ سورةِ التوبة ﴿لقد جاء کم رسول من أنفسکم﴾ الی آخرها مع خزیمة – أو أبی خزیمة – فألحقتها فی سورتها. وکانت الصحف عندَ أبی بکر حیاته حتی توفاه الله عز وجل، ثم عند عمر حیاتهُ حتی توفّاه الله، ثمَّ عندَ حفصة بنت عمر''. قال محمد بن عبید الله: اللخافُ یعنی الخزف.

(کتاب الاحکام، فتح الباری ج ۱۳، ص ۱۹۵، حدیث نمبر ۷۱۹۱)

واقعہ یہ ہے کہ جمع قرآن سے متعلق یہ تصور کہ یہ کام عہد صدیقی میں انجام پایا ہے، آج اگر ہماری عام معلومات کا حصہ بن گیا ہے تو اس کی وجہ بخاری کی یہی روایات ہیں اس لئے نفس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ان روایات کا تنقیدی محاکمہ ضروری ہے۔

ان تین روایات کو جسے ہم نے قصداً تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے باہمی مقابلہ کرنے پر خود ان کے اندرون کا تضاد ظاہر ہوجاتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم متن کے تضاد پر کلام کریں مناسب ہوگا کہ اس ثقافتی پس منظر کا بیان ہوجائے جو ان روایتوں کے اجتماعی تانے بانے سے پیدا ہوتا ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ یہ روایتیں عہد رسول کی ایک ایسی تصویر پیش کرتی ہیں جس میں لکھنے پڑھنے کے سامان کی عدم دستیابی اور لکھنے پڑھنے والوں کی بڑی کمی بتائی جاتی ہے۔ اس قبیل کی دوسری روایات جو دیگر نسبتاً کم معتمد کتابوں میں درج کی گئی ہیں ان سب کے مجموعی مطالعے سے مدینۃ الرسول کی ثقافتی تصویر کچھ اس طرح ابھرتی ہے کہ عہد رسول کا مدنی معاشرہ حصول علم کے لئے قلم اور کتاب سے بڑی حد تک ناآشنا معلوم ہوتا ہے۔ قلم اور اوراق کی سہولتیں انتہائی محدود۔ ان روایتوں کے بقول اشیائے کتابت کی قلت کا یہ عالم تھا کہ قرآن جیسی کتاب کے لئے جو مسلمانوں کے لئے دونوں جہان کی نعمت سے عبارت تھا، جس کی دن رات مسجد نبوی میں تلاوت ہوتی، جس کا پڑھنا اور پڑھانا باعث ثواب قرار دیا گیا تھا اور جس کی عظمت کا اعلان ﴿لوانزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة اللّٰه﴾ جیسے الفاظ سے ہوتا تھا، اس آخری وحی آسمانی کے لکھنے کے لئے بھی تحریری سہولتیں میسر نہ تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ لکڑی کے ٹکڑوں، ہڈیوں اور اس قسم کی اشیاء پر جو صحیفہ اب تک غیر مرتب ڈھیر کی شکل میں مختلف لوگوں کے پاس مختلف گھروں میں موجود تھا اسے ایک مرتب کتاب کی شکل دینے کے لئے حضرت زید کو مامور کیا گیا۔ پھر قرآن جیسے آخری صحیفۂ سماوی کے سلسلے میں بس اتنی ہی احتیاط برتی گئی کہ جو شخص بھی کوئی آیت لے آئے دو گواہوں کی موجودگی میں اسے داخل دفتر کرلیا جائے۔ البتہ اس عمل میں آیت رضاعت کا مصحف سے باہر رہ جانا اور ایک گواہ کی کمی کے سبب حضرت عمر کی پیش کردہ آیت رجم کا شامل نہ کیا جانا بھی اس ترتیب قرآن کے پس منظر میں بیان کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں جن لوگوں کو بھی عہد رسول کی مدنی ثقافت میں قرآن مجید کی مرکزی اور کلیدی اہمیت کا ذرہ برابر بھی شعور ہوگا۔ اور جنہوں نے کھلی آنکھوں سے خود قرآن

مجید میں صحیفۂ آسمانی کے سلسلے میں حزم واحتیاط،اس کی عظمت، مؤمنین کو رات کے اخیر حصوں میں اس کی تلاوت کی ترغیب، اس کو ''کتاب مستور فی رق منشور'' جیسے الفاظ سے یاد کرنا، اس کے بارے میں ﴿إنا له لحافظون﴾ کا وعدۂ ربانی ﴿إن علینا جمعه وقرآنه﴾ کی خدائی ضمانت اور خود رسول اللہ کے حوالے سے ﴿رسول من الله یتلو صحفا مطهرة﴾ جیسی آیات کا مطالعہ کیا ہوگا ان کے لئے جمع قرآن کی اس مفروضہ کہانی پر یقین کرنا مشکل ہوگا اور عہد صدیقی میں لکڑیوں، ہڈیوں اور ٹھکریوں کے منتشر مجموعے سے قرآن مجید کی ترتیب کا یہ فسانہ اس کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکے گا۔

پھر ان روایات میں بے شمار تضادات ایسے ہیں جو انہی مجموعہ احادیث کی دوسری روایتوں سے متصادم ہیں۔ پہلی بات تو یہ سمجھ لینے کی ہے کہ عہد رسول کا مکی اور مدنی معاشرہ اشیاء کتابت کے حوالے سے ایک ترقی یافتہ معاشرہ تھا جس میں ادب اور شاعری کا اعلیٰ ذوق پایا جاتا تھا۔ عہد جاہلیت میں قصائد کی مقبولیت، ان کا زبان زد عام ہونا اور کعبہ کی دیواروں پر سبع معلقات کے حوالے سے تاریخ میں خاصی تفصیلات موجود ہیں۔ کتب احادیث میں ایسی روایتوں کی بھی کمی نہیں جن سے عہد رسول میں تحریر کے عام ہونے کا ثبوت ملتا ہو۔ مثال کے طور پر حضرت عمر کے قبول اسلام میں ان تحریری اوراق وحی کا کلیدی رول بتایا جاتا ہے جسے ان کی بہن اور بہنوئی نے حضرت عمر کے گھر میں داخلے کے بعد چھپا دیا تھا اور جسے پڑھ کر حضرت عمر کے دل میں کہا جاتا ہے کہ اسلام کا بیج پڑ گیا تھا۔ گو کہ میرے نزدیک یہ واقعہ ثقہ نہیں لیکن ان معتبر کتابوں میں کثرت سے نقل ہوا ہے جن میں عہد صدیقی میں جمع قرآن کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں رسول اللہ کی یہ عام ہدایت کہ اس کا اوراق سے دیکھ کر پڑھنا زبانی پڑھنے کے مقابلے میں دوگنا باعث ثواب ہے ہر خاص و عام کی معلومات کا حصہ ہے۔ **قرأة الرجل في غیر المصحف الف درجة وقرأته في المصحف تضاعف علی ذلک الفي درجة.** پھر آپؐ کی یہ ہدایت کہ دشمن کی زمین میں مصحف لے کر سفر نہ کیا جائے، اجتہادی فقہاء کے درمیان بحث کا موضوع رہا ہے: **إن رسول الله ﷺ نهی أن یسافر بالقرآن إلی أرض العدو.** (بخاری کتاب الجہاد) بخاری میں ہی انہی زید بن ثابت سے روایت ہے کہ ''**کنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع**'' پھر عہد رسول میں ایسے فن کتابت کے ماہرین کی بھی ایک قابل ذکر تعداد وجود میں آ گئی تھی جو شب و روز کتابت قرآن کا کام کیا کرتے تھے۔ ان کے دل میں جب یہ شبہ گزرا کہ اس کام پر اجرت لینا مناسب ہے یا نہیں تو اس بارے میں آپؐ سے استفسار کیا گیا۔ آپ نے فرمایا: ''**أحق ما أخذتم علیه أجرا کتاب الله تعالی**'' جس سے اس پیشۂ کتابت کے حلال اور احق ہونے کی تصدیق ہوتی تھی۔ یہ حدیث بھی ابن عباس کے حوالے سے بخاری میں موجود ہے۔

جیسا کہ ہم نے بتایا اسلام کی آمد سے پہلے جاہلی معاشرے میں بھی پڑھنے لکھنے کا خاصا رواج تھا۔ مدینہ اور اس کے ارگرد اہل کتاب کی باضابطہ بستیاں آباد تھیں۔ جو مصحف سماوی کے حوالے سے خود کو اہل عرب اور اہل مدینہ

پر فائق سمجھتے تھے۔ البتہ اسلام کی آمد کے بعد جس کا پیغام ''اِقرأ'' سے شروع ہوتا تھا حصول علم نے ایک عمومی انقلابی تحریک کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اسیران بدر کا فدیہ اہل مدینہ کے بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھانا خود اس بات پر دال ہے کہ نئے نبوی معاشرے میں قلم اور کتاب کو کس قدر اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ زید بن ثابت جن کو ممتاز ترین کاتب وحی کی حیثیت سے بخاری میں پیش کیا گیا ہے، خود اس علمی تحریک کا ایک بہتر نمونہ کہے جاسکتے ہیں جن کے ذہنی رجحان کو دیکھ کر آپؐ نے انہیں سریانی سیکھنے کا حکم دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اہل کتاب اور ان سے مراسلت میں آپ کی خدمات لی گئیں اور غالباً ۷/۸ ہجری کے قریب بعض اوقات آپ کو کاتب وحی بننے کا شرف بھی حاصل ہوا۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں حصول علم کو عام فریضہ قرار دیا گیا ہو یہ خیال کرنا کہ اس نے وحی ربانی کے سلسلے میں صرف زبانی حفظ اور منتشر تحریری ٹکڑوں پر انحصار کیا ہوگا ایک خیال عبث ہے جسے تاریخی تناظر میں قبول کرنا ممکن نہیں۔

ہمارے خیال میں جمع قرآن کی یہ فرضی داستان بہت بعد کی پیدا کردہ ہے جو خود ان داستانوں کے مصنفین کی فراہم کردہ معلومات پر بھی فٹ نہیں بیٹھتی۔ اولاً اگر یہ مان لیا جائے کہ سب سے پہلے یمامہ کی جنگ کے نتیجے میں حضرت عمرؓ کو قرآن کے ضائع ہونے کا خوف ہوا اور جیسا کہ ''اتقان'' میں نقل کردہ بعض روایتوں میں ہے کہ انہوں نے جب کسی مخصوص آیت کے بارے میں پوچھا تو پتہ چلا کہ اس کے جاننے والے جنگ یمامہ میں شہید ہوگئے تو اس واقعہ سے انہیں دھچکا لگا اور انہوں نے ابوبکر صدیق کو یہ مشورہ دیا کہ اگر جمع قرآن کے سلسلے میں فی الفور قدم نہ اٹھایا گیا تو اندیشہ ہے کہ قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہوجائے گا۔ یہ واقعہ اور اس قبیل کی دوسری تفصیلات اصل واقعات سے میل نہیں کھاتے: اولاً اگر حضرت عمر کی تحریک پر جمع قرآن کا کام انجام پایا تھا تو جامع قرآن کی حیثیت یا تو عمر یا وقت کے خلیفہ کی حیثیت ابوبکر کو حاصل ہونی چاہیے تھی لیکن ان روایتوں کو بنانے والے بالاجماع حضرت عثمان کو جامع قرآن قرار دیتے ہیں۔ حضرت عثمان نے تو صرف حضرت زید کے تیار کردہ مصحف حفصہ سے مزید نقلیں تیار کرنے کا حکم دیا تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ صرف نقول فراہم کرنے والے کو تو جامع کا لقب دے دیا جائے لیکن جن لوگوں کی تحریک پر مصحف صدیقی یعنی نسخۂ حفصہ تیار کیا گیا ہو ان کا اس کارعظیم میں کوئی حصہ نہ بتایا جائے۔ کتاب الاحکام میں اس واقعے کا جو حصہ نقل ہوا ہے اس میں حضرت خزیمہ یا ابوخزیمہ کے پاس سورہ توبہ کی جو دو آیتیں ملنے کا تذکرہ ہے اور جن کے بارے میں دوسری روایتوں میں یہ لکھا گیا ہے کہ حضرت عمر نے اپنے اجتہادی فیصلے سے اسے یہ کہہ کر سورۂ توبہ کے آخر میں لگا لیا کہ اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو ہم ان کی ایک سورہ بناتے۔ لیکن چوں کہ یہ صرف دو آیتیں ہیں اس لئے اسے کسی سورہ کے آخر میں لگا دو۔ حالانکہ ان ہی روایتوں میں صاف لکھا ہے "**فالحقتها فی سورتها**" یعنی زید بن ثابت کو یہ معلوم تھا کہ ان آیتوں کی اصل جگہ کہاں ہے لہٰذا انہوں نے اسے اپنی اصل جگہ پر لگا دیا۔ جب کہ دوسری روایتیں اس بیان سے خالی ہیں۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں سورہ توبہ کی ایک آیت کے نہ ملنے کا

تذکرہ ہے اور دوسری میں دو آیتوں کے نہ ملنے کا۔ پھر یہ کہ جب زید بن ثابت کو ان آیتوں کا صحیح مقام معلوم تھا تو پھر حضرت عمر کو یہ الزام دینا کہ انہوں نے اپنی صوابدید سے ان آیتوں کا مقام متعین کیا، ایک ایسا کھلا تضاد ہے جو اس روایت کو علمائے حدیث کے نزدیک ناقبل اعتبار بنانے کے لئے کافی ہے۔

سب سے اہم بات یہ کہ یہ روایت حدیث کی اصطلاح میں خبر احاد کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے بعض راوی انتہائی مجہول اور نا قابل اعتبار لوگ ہیں۔ زید بن ثابت کا عبید بن السباق سے اس واقعے کا نقل کرنا اور عبید سے زہری کی روایت- گویا سو سال کے عرصے میں جمع قرآن کا اتنا اہم واقعہ صرف ان ہی تین راویوں کی زبانی ہم تک پہنچتا ہے۔ حالانکہ عہد صدیقی میں واقعتاً اگر تدوین قرآنی کا کام انجام پایا ہوتا تو یہ اسلام کی تاریخ کے انتہائی اہم واقعے کی حیثیت سے ہر خاص و عام کی معلومات کا حصہ ہوتا۔ اور اتنے اہم واقعے پر تین راویوں کا ایک سلسلہ سو سال کے عرصے کو محیط نہ ہوتا۔ پھر ان باہم تین راویوں کی سلسلۂ روایت کا یہ حال کہ زید بن ثابت جن کی وفات ۴۸ھ میں ہوئی، عبید بن السباق کا اس واقعہ کا ان سے نقل کرنا امکان سے باہر ہے کہ عبید کی پیدائش ۵۰ھ میں بتائی جاتی ہے۔ گویا اسے زمانی اعتبار سے متصل نہیں بتایا جاسکتا۔ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ عہد صدیقی میں صرف تنہا زید بن ثابت کو ہی اس کارعظیم کے لئے منتخب کیوں کیا گیا۔ جب کہ ان سے زیادہ مشاق اور تجربہ کار کاتبین وحی مدینہ میں موجود تھے۔ زید بن ثابت جنہوں نے اسیران بدر سے کتابت سیکھی تھی ان کی حیثیت ایک ابھرتے ہوئے talent کی تو یقیناً تھی لیکن تدوین قرآن جیسے عظیم کام میں دوسرے تجربہ کار کاتبین وحی کی موجودگی میں صرف تنہا ان پر بھروسہ کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔ کتب تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں ایسے صحابۂ کرام کی قابل ذکر تعداد موجود تھی جنہیں وقتاً فوقتاً کتابت وحی کا فریضہ سونپا گیا تھا اور جو یقیناً زید بن ثابت کے مقابلے میں کاتبین وحی کی حیثیت سے زیادہ شہرت رکھتے تھے۔ ابن سعد، طبری اور تاریخ کی دوسری کتابوں میں کاتبین وحی کی حیثیت سے ان معروف صحابۂ کرام کے نام بھی ملتے ہیں: حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابی بن کعب، حضرت عبداللہ بن ابی سرح، حضرت زبیر بن عوام، حضرت خالد بن سعید بن العاص، حضرت ابان بن سعید بن العاص، حضرت حنظلہ ابن الربیع، حضرت معیقب بن ابی فاطمہ، حضرت عبداللہ بن ارقم الزہری، حضرت شرحبیل بن حسنہ، حضرت عبداللہ بن رواحہ، حضرت عامر بن فہیرہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت ثابت بن قیس بن شماس، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت خالد بن ولید، حضرت معاویہ بن ابی سفیان، حضرت زید بن ثابت۔ (زادالمعاد لابن القیم مطبع میمنیہ مصر ج۱، ص۳۰) پھر یہ بات بھی محل نظر رہے کہ تدوین قرآن کا یہ کام زید بن ثابت کی زندگی کا اہم ترین واقعہ اور عظیم ترین اعزاز تھا۔ اتنے اہم واقعے کو وہ صرف عبید بن سباق سے کیوں بیان کرتے، جن کی عمر زید کے انتقال کے وقت دو سال سے زیادہ نہیں بتائی جاسکتی۔ اور عبید بن سباق سے یہ اہم ترین اطلاع صرف شہاب زہری کو منتقل ہوتی ہے۔ جو اپنے شاگردوں کے ذریعے اس خبر عظیم کو ہماری معلومات عامہ کا حصہ بنا دیتے ہیں۔ اس بارے میں ہم

دوسری جگہ اشارہ کر چکے ہیں کہ شہدائے یمامہ کی جو فہرست ہمیں ابن اثیر اور تاریخ کی دوسری کتابوں میں ملتی ہے اس میں سالم مولیٰ ابی حذیفہ کے علاوہ کسی اور مشہور قاری کا نام نہیں ملتا۔ اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس واقعے سے حضرت عمر کو قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہوتا۔ فی نفسہ یہ پوری فرضی داستان ہجرت کے سوسال بعد عالم اسلام کے سماجی افق پر نمودار ہوئی۔ جس کی ابتداء شہاب زہری کے حوالے سے ہوتی ہے یا اس قسم کے واقعات کی روایت ان کے سر تھوپ دی گئی ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ احادیث کی کتابوں میں وہ تمام واقعات جن میں مسئلہ خلافت پر صحابہ کرام کی باہمی مناقشت کا بیان ہے یا جس میں اصحاب رسول اللہ کا مقدس کردار مجروح ہوتا ہے اس قبیل کی تمام روایتیں شہاب زہری سے ہی منقول ہیں، جو کسی اعتبار سے قابل اعتبار قرار نہیں دی جاسکتیں۔ بخاری کی ان احادیث پر رجال کی فنی بحثوں کے لئے مفتی عبداللطیف رحمانی کی کتاب ''تاریخ القرآن'' اور علاّمہ تمنا عمادی کی کتاب ''جمع القرآن'' مزید ناقابل تردید شواہد پیش کرتی ہیں۔ بالخصوص آخرالذکر کو رجال کی فنی بحث کے حوالے سے خاص اہمیت حاصل ہے۔

۲۸ کنزالعمال، جلد۱، ص۲۸۲،

۲۹ دیکھئے سنن ابن ماجہ، باب رضاع الکبیر

۳۰ موضوع پر عالمانہ بحث کے لئے دیکھئے بحث مفروضہ آیت رجم، تمنا عمادی، جمع القرآن، کراچی ۱۹۹۴ء

۳۱ گو کہ ابن کثیر نے عبداللہ بن مسعود سے حسن ظن کا اظہار کیا ہے کہ انہوں نے قرآن کی دو معروف سورتوں کے سلسلے میں اجماع صحابہ سے الگ کوئی رائے اختیار کی ہوگی۔ البتہ اس بارے میں کوئی دلیل نہیں دی ہے۔ اس خیال سے عبداللہ بن مسعود نے رجوع کرلیا تھا۔ جدید مفسرین میں ابوالاعلیٰ مودودی نے اس مفروضہ روایت کو بنیاد بنا کر صحابہ کرام سے غلط فہمیوں کے صدور ہونے اور انہیں تنقید سے بالا تر نہ سمجھنے کا کلیہ برآمد کیا ہے۔ حالانکہ عبداللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی پر متن قرآن کے سلسلے میں اتنا سنگین الزام عائد کرنے کے مقابلے میں یہ آسان تھا کہ راویوں کی جرح و تعدیل کی جاتی جن کا کذاب ہونا رجال کی کتابوں میں واضح ہے۔ لیکن تفسیری ادب میں چوں کہ چراغ سے چراغ جلنے کی روایت ہنوز برقرار ہے اس لئے کسی نئی تفسیر سے قرآن فہمی کے نئے امکان کا روشن ہونا بالعموم ممکن نہیں ہوتا۔ معوذتین کے تفصیلی نوٹ جو ابوالاعلیٰ مودودی کے تفسیری کیریئر میں زمانی اعتبار سے ان کی نمو یافتہ قرآنی فہم کا نقطۂ عروج ہے، اسے کسی بھی اعتبار سے متقدمین کی فہم پر اضافہ نہیں کہا جاسکتا۔ اولاً وہ واقعات جو نبی ﷺ پر جادو کے سلسلے میں تفسیر و روایات کی قدیم کتب میں درج ہوئے ہیں اسے ابوالاعلیٰ مودودی نے بغیر کسی تنقیدی محاکمے کے قبول کرلیا ہے۔ حالانکہ درایت اور روایت کے کم از کم معیار پر بھی یہ بے سروپا قصے کہانی معتبر قرار نہیں دئے جاسکتے۔ رسولؐ پر جادو کا اثر ہونا ایک سنگین قسم کا الزام ہے پھر یہ کہنا کہ کوئی چھ ماہ یا سال بھر آپؐ اس کے اثر میں رہے اور بقول ابوالاعلیٰ مودودی جب آپؐ جادو کے اثر سے نکل گئے تو ''بالکل ایسے ہوگئے جیسے کوئی شخص بندھا ہوا تھا پھر کھل گیا۔'' ایک ایسا فسانہ ہے جس کا سچ ہونا

ذاتِ رسالت مآب پر ہی نہیں بلکہ خودنفسِ رسالت پر بھی سوالیہ نشان لگا دیتا ہے۔قرآن کی اندرونی شہادت پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ معوذتین مکی ایام کی ان سورتوں میں سے ہے جن میں چھوٹے چھوٹے مضامین اور مختصر فقروں میں توحید باری تعالیٰ کے مختلف پہلوؤں پر کلام کیا گیا ہے۔ جادو کا مفروضہ واقعہ ۷ھ میں بتایا جاتا ہے جو کہ ان روایتوں کے مطابق مدینے میں پیش آیا۔اس تضاد کو دور کرنے کے لئے قدیم مفسرین کی طرح ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی تطبیق کا یدطولیٰ استعمال کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ قرآن کی کوئی سورۃ ایک سے زائد بار بھی نازل ہوسکتی ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ نازل تو مکہ میں ہوئی ہو البتہ اس کا طریقہ ٔاستعمال یعنی آیاتِ جھاڑ پھونک ہونا مدینے میں واقعۂ سحر کے بعد بتایا گیا ہو۔ ہمارے خیال میں وحی اور مہبطِ وحی کے سلسلے میں اس قسم کے خیالات کہ وہ بار بار نازل ہو کبھی پر چۂ ترکیب استعمال کے ساتھ اور کبھی اس کے بغیر، وہی لوگ قبول کرسکتے ہیں جنہیں وحی جیسی عظیم شئی اور رسول اللہ جیسے عظیم مہبط وحی کی عظمت کا واقعی ادراک نہ ہو۔آخر یہ کون سا رسول ہے جو نعوذ باللہ آیات جھاڑ پھونک کی موجودگی کے باوجود اسے استعمال میں لانے کا فن نہیں جانتا اور نہ ہی بوقتِ ضرورت ان آیات قرآنی سے مطلوبہ جھاڑ پھونک کا فائدہ اٹھاپاتا ہے جو ان روایتوں کے بقول اللہ نے ان آیات میں رکھی ہیں۔معوذتین کے تفسیری حاشئے میں قدیم مفسرین کی طرح ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی وہ تمام روایتیں درج کردی ہیں جو ان آیات تک رسائی میں حصار بن گئی ہیں۔آیاتِ جھاڑ پھونک کا دائرہ قرآن مجید کے علاوہ توراۃ اور انجیل تک وسیع بتایا گیا ہے بقول ابوالاعلیٰ مودودی ''معلوم ہوا کہ اہلِ کتاب توراۃ یا انجیل پڑھ کر جھاڑیں تب بھی یہ جائز ہے۔'' بلکہ ابوسعید خدری کی ایک روایت کو توثیقاً آپ نے اس طرح نقل کیا ہے جس سے جھاڑ پھونک پر معاوضے یا اجرت قبول کرنے کا بھی جواز نکل آتا ہے۔قصہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے کسی مہم پر چند اصحاب کو بھیجا یہ حضرات راستے میں عرب کے ایک قبیلے کی بستی میں جا ٹھہرے۔ قبیلے والوں نے میزبانی سے انکار کردیا اتنے میں قبیلے کے سردار کو ایک بچھو نے کاٹ لیا اور وہ لوگ دوا یا عمل کی تلاش میں ان مسافروں کے پاس آئے۔حضرت ابوسعید نے اس شرط پر علاج کرنا طے کیا کہ اہل قبیلہ معاوضے میں بکریوں کا ایک ریوڑ دیں گے۔ روایت میں ہے کہ ابوسعید نے سورہ فاتحہ پڑھنی شروع کی اور لعاب دھن ملتے گئے جلد ہی بچھو کا اثر زائل ہوگیا۔رسول اللہ سے جب یہ پوچھا گیا کہ اس کام پر اجرت لینا کیسا ہے تو حضورؐ نے ہنس کر فرمایا: ''بکریاں لے لو اور ان میں میرا حصہ بھی لگاؤ'' ایک طرف تو ابوالاعلیٰ مودودی اس قصے کی صحت تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف جھاڑ پھونک کے مطب چلانے والوں کو اس واقعہ سے اپنی تجارت کا جواز نکالنے سے منع بھی کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے واقعات آپؐ کی شخصیت پر اتہام کی حیثیت رکھتے ہیں۔خُلق عظیم کے کردار میں اکل المال بالباطل کی روایتیں خواہ کتنی ہی مستند کتابوں میں کیوں نہ نقل ہوجائیں لائق اعتبار نہیں قرار دی جاسکتیں۔ پھر رسول اللہ سے یہ منسوب کرنا کہ اس موقع پر آپ نے فرمایا: ان احق ما اخذتہ علیہ اجراً کتاب اللہ. یعنی تم اس بات کے زیادہ حقدار تھے کہ تم نے اللہ کی کتاب پر اجرت قبول کی

دراصل تجارت جھاڑ پھونک کو سند عطا کرنا ہے نہ کہ اکل المال بالباطل کے اس طریقے کا سد باب کرنا۔ واقعہ یہ ہے کہ متقدمین سے جو تفسیری ادب ہم تک پہنچا ہے اس نے آیاتِ توحید کو کچھ اس طرح آیاتِ جھاڑ پھونک میں تبدیل کردیا ہے کہ اب خود جھاڑ پھونک کے ناقد شارحین کو بھی اس کا احساس نہیں ہو پاتا کہ وہ دراصل دینِ قرآنی نہیں بلکہ دین طبری کے وکیل بن گئے ہیں۔ اور یہ کہ ان تفسیری حواشی اور غیر معتبر اور بسا اوقات متضاد روایتوں کی دلدل میں کچھ اس طرح ان کے قدم پھنستے جارہے ہیں کہ اس تفسیری حصار سے باہر نکلنے کی ہر کوشش انہیں مزید جکڑ لیتی ہے۔

۳۲ دیکھئے بخاری قبل کتاب ابواب فضائل القرآن۔ تفسیر ابن کثیر اور مسند احمد میں بھی ابی بن کعب اور عبداللہ بن مسعود کے بارے میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں۔

۳۳ ابن مردویہ، کنز العمال ج۱، ص ۱۷۸

۳۴ ترمذی جلد۲، ص ۱۱۷، ابوداؤد جلد۲، ص ۱۹۹

۳۵ دیکھئے کنز العمال، ص ۲۷۹، بحوالہ نسائی و کتاب المصاحف ابن ابی داؤد و مستدرک حاکم وغیرہ۔ حوالہ مذکور

۳۶ کنز العمال جلد۱، ص ۱۷۸

۳۷ ترمذی جلد۲، ص ۱۱۷، مسلم ۱، ص ۲۷۴

۳۸ **حدثني عبدُ اللّٰہ بنُ محمد حدثنا سفيان عن عمرو عن ابن عباس رضي الله عنهما قال "كانت عكاظ ومجنة وذو المجازِ أسواقاً في الجاهليةِ، فلما كان الاسلامُ فكأنهم تأثموا فيه، فنزلت ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ في مواسم الحج. قرأها ابنُ عباسٍ."**

(فتح الباری بشرح البخاری ج۴ص ۳۳۸ حدیث نمبر ۲۰۵۰ کتاب البیوع)

۳۹ تمنا عمادی، جمع القرآن ص۹۲، حوالہ مذکور

۴۰ الاتقان ج۱، ص۱۳۲

اسی طرح چور کے دائیں ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں علماء کی آراء دراصل عبداللہ ابن مسعود سے منسوب آیت کی اس منحرف شکل وصورت سے برآمد کردہ ہے جس میں ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما**﴾ کے بجائے 'ایمانهما' بتایا گیا ہے۔ (بحولہ صحیح مسلم) اس قسم کی محرّف آیتوں نے ہمارے تفسیری اور فقہی فہم کو خاصا متاثر کیا ہے۔ سعد بن وقاص سے منسوب قرأت **وله اخ او اخت من ام** فلکل کے عمل دخل کو وراثت سے متعلق ہماری فقہ میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ بعض علماء نے اس قسم کی جسارت بھی کی ہے کہ قرأت محرف جسے وہ قرأت شاذہ کہتے ہیں معانی قرآن کی گرہیں کھولنے میں اصل آیتوں سے زیادہ معاون ثابت ہوسکتی ہیں۔ (ملاحظہ کیجئے، ابوالبقاء العکبری: (متوفی ۶۱۶ھ) **املاً ما من به الرحمن من وجوه الاعراب والقراءة فى جميع القرآن**، قاہرہ ۱۳۲۱ھ) بعض اوقات یہ مفروضہ قرأتیں علماء کا وقار بڑھانے میں بھی معاون سمجھی گئیں۔ مثلاً عمر

بن عبدالعزیز سے منسوب قرأة ﴿انما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (لفظ اللہ مرفوع اور العلماء منسوب) (بحوالہ تفسیر قرطبی ج ۱۴ص ۲۲۰، ذیل آیت مذکور بیروت ۱۴۱۳ھ) میں زرکشی خشیت سے خوف کے بجائے اکرام واحترام مراد لینے پر مجبور ہوئے۔ بقول علامہ زرکشی (البرہان ج ۱، ص ۳۷۷) جب کبار صحابہ سے ایسی کوئی قرأت منقول ہو تو وہ ہر حال میں لائق ترجیح ہے اور یہ کہ ان سے قرآن کی صحیح تاویل وتفسیر معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔

۴۱ کنزالعمال بروایت ابن شہاب زہری بحوالہ جمع القرآن ص ۱۰۲، حوالہ مذکور

۴۲ بخاری بروایت شہاب زہری ذیل تفسیر سورۂ برأت

۴۳ ترمذی ج ۲ ص ۱۳۷، بحوالہ جمع القرآن ص ۳۷، حوالہ مذکور

۴۴ بخاری بروایت شہاب زہری، ایضاً ص ۴۹

۴۵ کنزالعمال ج ۱ ص ۲۸۰، ایضاً ص ۱۰۱

۴۶ ترمذی حدیث الزہری، ایضاً ص ۳۷

۴۷ اتقان، ج ۱ ص ۱۶۵، حوالہ مذکور

۴۸ ترمذی بحوالہ جمع القرآن ص ۹۹

۴۹ ابن ابی داؤد، ابن عساکر، بحوالہ جمع القرآن ص ۱۰۱

۵۰ ابن حجر، فتح الباری، باب جمع القرآن

۵۱ کنزالعمال، بحوالہ ابن ابی داؤد وابن الانباری بحوالہ جمع القرآن ص ۶-۱۰۵

۵۲ روایت عائشہ مسلم کتاب الرضاع وکذا فی النسائی

۵۳ کتب تفسیر اور سیر کی کتابوں میں عام طور پر یہ بتایا جاتا ہے کہ رسول اللہؐ پڑھنے لکھنے پر قادر نہ تھے۔ قلم اور کاغذ سے اگر نبی کو بے تعلق ثابت کردیا جائے تو تبلیغ قرآن کے لئے صرف زبانی طریقہ ترسیل باقی رہ جاتا ہے۔ انسانی حافظہ خواہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو انسان ہونے کی وجہ سے خطا ونسیان کا امکان بہر حال بنا رہتا ہے۔ اس لئے وحی جیسی عظیم نعمت کو صرف زبانی تحفظ کے حوالے کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں کہا جاسکتا۔ ہمارے خیال میں رسول اللہ جیسے معلّم انسانیت کے لئے بے پڑھا لکھا ہونا صرف آپ کی ذات مبارک کی توہین ہی نہیں بلکہ قرآن کی اس تصویر سے براہِ راست متصادم ہے جس میں بار بار رسول کریم کا کتاب مسطور میں سے قرآن کی تلاوت کرنا اور کتابت پر انہیں قادر بتایا گیا ہے۔ ﴿**ماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك**﴾ (العنکبوت: ۴۸) یعنی نبوت سے پہلے نہ تو تم پڑھنے پر قادر تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے۔ نبیؐ کے سلسلے میں بے پڑھے لکھے ہونے کا مغالطہ دراصل لفظ ''اُمیّ'' کی غلط تعبیر سے پیدا ہوا ہے۔ جس کے معنی عام طور پر علماء ومفسرین نے ''ان پڑھ'' کے لئے ہیں۔ حالانکہ قرآن میں مختلف مواقع پر ''أم'' کا لفظ ''أم

القریٰ'' کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اہل یہود کا تذکرہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے کہ وہ خائن ہیں امانتیں واپس نہیں کرتے اور مشرکین مکہ کے سلسلے میں یہ قیاس کرتے ہیں کہ ﴿ليس علينا في الأميين سبيل﴾ (آل عمران :۷۵) رسول اکرم کا تذکرہ کرتے ہوئے سورہ جمعہ میں ارشاد ہے۔ ﴿هوالذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (الجمعہ:۲) وہی ہے جس نے مکہ والوں میں انہی میں سے ایک رسول مبعوث کیا جو انہیں اللہ کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے۔ اہل مکہ کا رسول اگر ان پڑھ تھا تو وہ انہیں آیات پڑھ پڑھ کر کیسے سنا سکتا تھا۔ ایک دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿وقل للذين اوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم﴾ (آل عمران: ۲۰) یعنی انہیں جنہیں کتاب دی گئی ہے اور وہ جو مکہ والے ہیں ان سے پوچھو کہ کیا تم لوگ اسلام قبول کرتے ہو۔ اس سیاق میں اہل کتاب کے ساتھ جن امیین کا تذکرہ ہورہا ہے اس میں یقیناً ایک اشارہ یہ بھی مقصود ہے کہ اہل کتاب اپنے علاوہ دوسروں کو یعنی غیر اہل کتاب عرب کو خصوصاً اولاد اسماعیل کو اُمّی کہتے تھے۔ اس سے مراد ان پڑھ اور جاہل ہونا نہیں ہوتا بلکہ یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ لوگ کتاب الٰہی کے حاملین کا شرف نہیں رکھتے۔ تاریخی طور پر یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اہل کتاب مشرکین عرب کے مقابلے میں کتاب کے حوالے سے خود کو برتر اور افضل قرار دیتے تھے۔ لہٰذا امّی کا ایک دوسرا ممکنہ مفہوم اگر زیادہ سے زیادہ ہوسکتا ہے تو وہ یہ کہ اس سے ایسے لوگ مراد لئے جائیں جن کا تہذیبی اور مذہبی ورثہ کسی کتاب الٰہی کے حوالے سے خالی ہو۔ لیکن حیرت ہے کہ ایک ایسے معلم انسانیت کے سلسلے میں جس کے پڑھنے لکھنے کی صلاحیتوں پر خود قرآن شاہد ہے۔ اسے ہمارے مفسرین نے بے پڑھا لکھا باور کرایا ہوا ہے ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل﴾ (الاعراف :۱۵۷) یا ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يومن بالله وكلماته﴾ (الاعراف: ۱۵۸) ایسے تمام موقعوں پر جہاں نبی کی تقدیس وستائش خود اللہ تعالیٰ 'ألنبي الأمي' کے حوالے سے کررہا ہے، وہاں بھی مترجمین اور مفسرین نے لفظ اُمّی سے اَن پڑھ ہونا مراد لیا ہے۔ اور اسے قابل فخر صفت قرار دے رکھا ہے۔ یہ لے یہاں تک بڑھی کہ معلم انسانیت کی امت میں یہ عقیدہ بھی عام ہوگیا کہ نبی چونکہ ان پڑھ تھا لہٰذا ناخواندگی کوئی خرابی نہیں بلکہ خوبی اور اعزاز کی بات کی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ رسول اللہ کا وقار بڑھانے کے لئے انہیں النبی الامی کے لقب سے موسوم کررہا ہوتو بھلا ناخواندگی کو نقص کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ روایات و تاریخ کی کتب میں اسیران جنگ بدر کا فدیہ اہل مدینہ کے بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دینا خود ایک ایسا اشارہ ہے جو کہ اس امت میں پڑھنے لکھنے کے عمل کو قابل توقیر وعزت سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن جو لوگ نبی امی سے ان پڑھ نبی مراد لینے ہی پر مصر تھے ان کے لئے یہ عقیدہ وضع کرنا آسان ہوگیا کہ جاں نثاران رسول کے لئے ان پڑھ رہنا وصف ہے اور یہ کہ علم حجاب اکبر ہے۔ ہمارے خیال میں رسول اللہ کی ان پڑھ نبی والی تصویر خالصتاً تفسیری اور تعبیری ادب کی دین ہے۔

'نبي اُمي' کو''نبی ان پڑھ'' بنانے میں غالباً اس حدیث کا کلیدی رول رہا ہے۔ جسے بخاری نے اسود بن قیس النخعی سے اس طرح نقل کیا ہے ''أنا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا هكذا وعقد الايام في الثالثة والشهر هكذا وهكذاهكذا.'' یہ حدیث جومختلف طرق سے مروی ہے اس کے اصل راوی اسود بن قیس النخعی ہی ہیں جو اسے عمر و بن سعید اور عبداللہ بن عمر کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ اس حدیث سے رسول اللہ ﷺ کی ایک ایسی تصویر سامنے آتی ہے جو حساب کتاب سے نابلد، لکھنے پڑھنے سے عاری ایک ایسی قوم کا فرد ہے جو من حیث القوم جاہل اور ان پڑھ ہے۔ حد یہ ہے کہ یہاں مہینے کے ایام بھی انگلیوں پر شمار کئے جاتے ہیں۔ یہ ہے وہ تصویر جو نبی امّی کو نبی ان پڑھ باور کرانے میں پوری طرح کامیاب ہے۔ اولاً یہ حدیث ایک ایسے شخص سے مروی ہے جو انتہائی غیر ثقہ بلکہ فتنہ پرور کی حیثیت سے تاریخ کی کتابوں میں متحرک نظر آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو لوگ کوفہ سے حضرت عثمان کے خلاف بغاوت میں حصہ لینے آئے تھے یہ اسود بن قیس ان کے سرکردہ لوگوں میں تھا۔ یہ تو اس حدیث کے راوی کا حال ہے۔ رہی یہ بات کہ محمد رسول اللہ کی قوم کو مجموعی طور پر پڑھنے لکھنے سے نابلد بتانا، تو یہ ایک ایسا خیال ہے جس کی تصدیق نہ تو تاریخ سے ہوتی ہے اور نہ ہی قرآن سے۔ ایک طرف تو یہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ۲۹ اور ۳۰ کی گنتی سے بھی ناآشنا تھے بلکہ پوری کی پوری قوم بنی اسماعیل مہینے کی گنتی انگلیوں کے ذریعے کیا کرتی تھی۔ دوسری طرف قرآن مجید میں ایک سے لے کر ایک لاکھ تک کی گنتی کا ہونا، اس کے علاوہ آیات وراثت میں نصف، ثلث، ربع، ثمن وغیرہ کی تحدید اس بات پر دال ہے کہ نہ صرف یہ کہ رسولؐ بلکہ آپ جس قوم میں مبعوث کئے گئے تھے وہ بھی ان عددی امور سے خوب خوب واقف تھی۔ ورنہ بھلا ایک ایسے نبی سے جسے بنیادی گنتی بھی نہ آتی ہو اتنے پیچیدہ عددی امور کی تعلیم کا حق کیسے ادا ہوسکتا ہے۔ رہی اہل قریش کے پڑھے لکھے ہونے کی بات، ان کے اندر شعر وادب کے اعلیٰ ذوق کا تذکرہ، فن کتابت سے واقفیت، سبعہ معلقات کو دیوار کعبہ پر آویزاں کئے جانے کا ذکر، اسیران بدر کو فدیے کے طور پر اہل مدینہ کے بچوں کو تعلیم دینا قرآن مجید میں اہل اسلام کو معاملات کی صفائی ستھرائی کے لئے لکھ لینے کا حکم، مدینے میں داخلے کے بعد یہودیوں اور مسلمانوں کے مابین میثاق مدینہ کو تحریری شکل دینا تو یہ اور اس طرح کے بے شمار واقعات اس حدیث کی تکذیب کرتے ہیں۔ امّی بمعنی ان پڑھ دشمنان اسلام کا تراشیدہ تصور ہے۔ قرآن مجید کے اندرونی متن اور عہد رسول کی مستند تاریخ سے اس تصور پر دلیل لانا ناممکن نہیں۔

۵۴ دیکھئے اتقان (اردو) ج ا، ص ۱۶۳، حوالہ مذکور۔ روایت ابن عباس بحوالہ مسند احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم۔

۵۵ ایضاً ج ا ص ۱۶۵

۵۶ کنز العمال، ج ا، ص ۲۸۰

۵۷ کتاب التبیان، محولہ محمد اجمل خاں، ترتیب نزول قرآن کریم، الہ آباد ۱۹۴۱ء ص ۸

۵۸ عبداللہ بن مسعود کا مصحف حضرت عثمان کے مصحف سے ترتیب میں مختلف بتایا گیا ہے راویوں کے بقول اس میں سورہ نساء پہلے اور آل عمران بعد میں تھی۔ (اتقان ج ا ص ٦٦) سیوطی نے ابن اشتہ کے حوالے سے ابن مسعود کی پوری ترتیب نقل کی ہے جو مصحف عثمانی سے بہت مختلف ہے۔

۵۹ کتاب التبیان، محولہ محمد اجمل خاں، حوالہ مذکور ص ۸

۶۰ امام ابن تیمیہ کے فتویٰ کے اصل الفاظ یوں ہیں۔

وقد قال شیخ‌الاسلام تقي‌الدين احمد بن تيميه رحمه الله تعالیٰ. ان ترتيب السور بالاجتهاد لا بالنص في قول جمهور العلماء من الحنابلة والمالكية والشافعية، فيجوز قراء ة هذه قبل هذه، و كذا في الكتابته، ولهٰذا تنوعت مصاحف الصحابة في كتابتها. نفي لما اتفاقوا على المصحف في زمن عثمانؓ صار هذا مماسنه الخلفاء الراشدون وقد دل الحديث على ان لهم سنة يجب اتباعها. و واضح کل الوضوح ان محل اتباع هذه السنة التي يجب اتباعها. انما هو في كتابته المصحف الذي يكون للتلاوة لافي كتابة تفسير وشرح لمعاني الآيات والسور الكريمته. فان ذلک غير داخل في موضوع اختلاف العلماء اور اتفاقهم اطلاقاً. بل هم فيما روي متفقون على سواغيته وجوازه.

۶۱ محمد اجمل خاں ص ۹، حوالہ مذکور

۶۲ وفیات الاعیان ج ا، ص ۱۲۵، قاہرہ ۱۳۱۰ھ

۶۳ ابن زیاد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک فارسی الاصل شخص کے ذمے یہ کام سونپا کہ وہ قرآن میں ایسی جگہوں پر الف لکھ دے جہاں سے کوئی لفظ حذف کیا گیا ہے۔ چنانچہ بقول ابن ابی داؤد اس طرح کی دو ہزار غلطیاں درست کردی گئیں۔ (دیکھئے ابن ابی داؤد، کتاب المصاحف)

۶۴ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں عوف بن ابی جمیلہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ حجاج بن یوسف ثقفی نے مصحف عثمانی میں گیارہ جگہ پر تبدیلیاں کیں۔ تفصیل کے ملاحظہ ہو کتاب مذکور

۶۵ دیکھئے ابن خلکان، تذکرہ حجاج بن یوسف ص ۲۴

۶۶ سیوطی نے اس فہرست میں حسن بصری کو بھی شامل کیا ہے۔ اس طرح متاخرین میں ایک اور نام کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ دیکھئے اتقان ج ۲، ص ۴۱۹، حوالہ مذکور

۶۷ البرہان ج ا، ص ۵۱-۲۵۰

۶۸ بقول عمر بن عبدالعزیز: ''اگر اور پیغمبروں کی امتیں مل کر اپنے زمانے کے بدکاروں کو پیش کریں اور ہم صرف حجاج کو مقابلہ پر لائیں تو واللہ ہمارا پلہ بھاری رہے گا''۔

محولہ شبلی نعمانی، سیرت نعمان، اول ص: ۲۴، مکتبہ برہان ۱۹۵٦ء

۶۹؎ ملاحظہ کیجئے ابن الجزری، النشر فی القرأت العشر ج۱، ص۳۲

۷۰؎ کہا جاتا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے عریضۂ اخیرہ میں زید بن ثابت کو بھی شامل کیا۔ (فتح الباری محولہ ترجمہ قرآن مولانا اشرف علی تھانوی مقدمہ ص۴) نیز دیکھئے الاتقان ج۱، ص۱۳۲، حوالہ مذکور

۷۱؎ اس خیال کی تردید میں علامہ تمنا عمادی نے اپنی کتاب جمع القرآن میں بڑی طویل بحث کی ہے اور آثار وشواہد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کسی ایک رسم الخط یا کتابت میں یہ گنجائش نہیں کہ وہ مختلف قرأتوں یا اختلافات کو یکساں طور پر محفوظ کر سکے۔ دیکھئے تمنا عمادی، جمع القرآن، ص ص ۲۹۰-۲۸۸، حوالہ مذکور

۷۲؎ ایضاً ص ۲۸۳

۷۳؎ مثلاً ابو الاعلیٰ مودودی مصحفِ عثمانی کے غیر منقولہ اور غیر معرب ہونے کے قائل ہیں اور اسی بنیاد پر وہ 'سبعة احرف' کو نسخۂ عثمانی میں محفوظ جانتے ہیں۔ ملاحظہ ہو ماہنامہ ترجمان القران ج ۵۲ عدد ۳ جون ۱۹۵۹ء متقدمین میں قاضی ابوبکر باقلانی احرف سبعہ کے نسخۂ عثمانی میں محفوظ ہونے کے غالباً ابتدائی قائلین میں سے ہیں۔ ملاحظہ ہو البرہان ج۱، ص۲۲۴

۷۴؎ علامہ بدرالدین عینی، عمدة القاری، کتاب الخصومات ج ۱۲، ص ۲۵۸

۷۵؎ تفسیر طبری، ج۱، ص ۱۵

۷۶؎ طور سینا پر موسیٰ کے لقائے رب کا واقعہ تورات میں ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔

"And all the people perceived the thundering and the lightning and the voice of the horn and the mountain smoking." (Exodus 20:18)

اس آیت کی تاویل میں زہار نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔

"divine words were imprinted on the darkness of the cloud that enveloped the real presence of God, so that Israel at the sametime heard them, as Oral Doctrine, and saw them as written Doctrine".

Zohar نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ہر حرف ستر آوازوں میں منقسم تھا جس کی بنیاد پر وحی کی ستر تعبیریں ممکن ہیں۔ غالباً یہ وہی خیال ہے جو ہمارے ہاں انزل القرآن علی 'سبعة احرف' کی فرضی حدیث کی شکل میں در آیا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:

Leo Schyaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah,* London, 1971, p.16

۷۷؎ حدیث کے الفاظ یوں بتائے جاتے ہیں۔ **کان الکتاب الاول ینزل من باب واحد علی حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب علی سبعة احرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحکم ومتشابه وامثال الخ،** البرہان، ج۱، ص ۲۱۶ نیز الاتقان ج۱، ص ۱۲۸۔

۷۸۔ البرہان، ج۱، ص۲۲۰

۷۹۔ تفسیر طبری، ج۱، ص۱۰

۸۰۔ الاتقان، ج۱، ص۱۲۲، اس قسم کی اور بھی مثالیں دی گئی ہیں۔ مثلاً ربَّنَا باعِدْ بین اسفارِنا کو ربُّنا باعَدَ بینَ اسفارِنا. سورہ سبا: ۱۹

۸۱۔ البرہان، ج۱، ص۲۲۲۔ مذکور ہے کہ جب امام مالک سے دریافت کیا گیا کہ یعلمون اور تعلمون میں کون سا صحیح ہے تو فرمایا دونوں ٹھیک ہے۔ راوی کہتا ہے کہ لوگوں کے الگ الگ مصاحف تھے جس میں دونوں طرح سے پڑھا جاتا تھا۔ اسی قبیل کی ایک اور مثال ہے کہ ﴿وانظر الیٰ العِظام کیفَ نُنشِزُھا﴾(البقرۃ :۲۵۹) کو نُنشرُھا یعنی راء کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

(احمد دمیاطی، اتحاف فضلا البشر فی القرأۃ اربعۃ عشر، ص۱۶۲)

۸۲۔ الاتقان، ج۱، ص۹۷

۸۳۔ ایضاً ص۱۲۲

۸۴۔ ایضاً ص۱۲۱

۸۵۔ البرہان، ج۱، ص۲۲

۸۶۔ الاتقان اردو ج۱، ص۱۲۳

۸۷۔ ایضاً ص۱۲۲،

۸۸۔ البرہان، ج۱، ص۳۳۶

۸۹۔ 'سبعۃ احرف' کی حدیث کو مشہور اور متواتر سمجھنے میں اس واقعہ سے دھوکہ ہوا ہے جسے پہلی بار ابویعلی موصلی (متوفی ۳۰۷ھ) نے اپنی کتاب "المسند الکبیر" میں نقل کیا ہے۔ اور جسے روایت در روایت اور نقل در نقل نے عمل کے تواتر کا سا اعتبار بخش دیا ہے۔ واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار حضرت عثمان نے مسجد نبوی میں برسر منبر دوران خطبہ اعلان عام فرمایا کہ میں ہر اس شخص کو اللہ کی قسم دیتا ہوں جس نے آپؐ سے براہ راست سبعۃ احرف کی حدیث سنی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ اس اعلان کے نتیجے میں صحابہ کی اتنی کثیر تعداد شہادت کے لئے کھڑی ہوگئی کہ ان کو شمار کرنا مشکل ہوگیا۔ تب حضرت عثمان نے فرمایا: کہ میں نے بھی رسول اللہؐ سے یہ حدیث سنی ہے۔ اس واقعہ میں صحابہ کرام کی کثیر تعداد کا عین مسجد نبوی میں شہادت کے لئے کھڑے ہوجانا ایک ایسا پس منظر پیش کرتا ہے جس سے بظاہر اس حدیث کے ثبوت اور تواتر پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر اس واقعہ کی اصلیت کا پتہ لگایا جائے تو یہ سارا قصہ تواتر مصنوعی کے ضمن میں آتا ہے۔ اولاً اس حدیث کے سلسلے میں صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی شہادت کا واقعہ ہمیں پہلی مرتبہ تیسری صدی کے ایک مصنف کی تحریر میں ملتا ہے اس کے علاوہ اس واقعہ کے ذکر سے تاریخ و روایات کی مستند کتابیں خالی ہیں۔ حتیٰ کہ صحاح کے مؤلفین بھی اس عظیم واقعہ کا ذکر

نہیں کرتے۔ حالانکہ دوسرے طرق سے انہوں نے اس حدیث کو اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ وہ قصداً اس حدیث پر صحابہ کی اجتماعی شہادت کے واقعہ کو نظر انداز کر جائیں۔ حضرت عثمان کے حوالے سے روایات کی کتابوں میں بالعموم اس خطبے کا ذکر ملتا ہے جس میں آپ نے آرمینیا کی فتح کے وقت صحیفۂ ربانی کے اختلافات ختم کرنے کے سلسلے میں اقدام کی ضرورت پر زور دیا۔ اور جس کے نتیجے میں کہا جاتا ہے کہ مصحف عثمانی یعنی موجودہ قرآن وجود میں آیا۔ اس واقعہ کو روایت اور درایت ہر دو اعتبار سے قابل اعتبار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ بات کہ قرآن مجید عہد عثمانی سے پہلے خود آپ ﷺ کی نگرانی میں ایک مکمل کتاب کی شکل میں تحریر میں آچکا تھا، اس بارے میں متن قرآن کی اندرونی شہادت اور تاریخی حوالوں کی توثیق ہم پچھلے صفحات میں کرچکے ہیں۔ رہی یہ بات کہ حضرت عثمان نے قرآن میں اختلافات کی کثرت دیکھ کر لوگوں سے کھلے عام یہ شہادت لی کہ قرآن کا سات احرف پر نازل ہونا آپؐ سے ثابت ہے تو یہ بات خود انہی روایتوں کے خلاف جاتی ہے اس لئے کہ انہی روایتوں میں حضرت عثمان کا یہ منصب بیان کیا گیا ہے کہ انہوں نے اختلاف قرأت اور متن قرآنی کے دوسرے اختلافات کو ختم کرکے لوگوں کو ایک حرف پر جمع کردیا۔ حضرت عثمان کے اس مفروضہ اقدام کی توثیق میں حضرت علی کا یہ قول بھی نقل کیا جاتا ہے کہ ''**لاتقولوا في عثمان الاخيراً فوالله مافعل الذي فعل في المصاحف إلاّ عن ملإمنا**'' (کتاب المصاحف لابن ابی داؤد ص ۲۲، مصر ۱۳۵۵ھ و فتح الباری ص ۱۵، ج ۹) یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ جس شخص کو چھ احرف کے ختم کرنے کا الزام دیا جاتا ہو اسی سے یہ بات کیسے منسوب کی جاسکتی ہے کہ اس نے سبعۃ احرف کے برحق ہونے کی لوگوں سے گواہی لی کہ ایسا کرنا تو ان کے موقف کی تنسیخ کردیتا ہے۔ جمع قرآن سے متعلق حضرت عثمان کا مفروضہ خطبہ تاریخی بنیادوں پر اس لئے بھی قابل قبول نہیں ہے کہ فتح آرمینیا کا واقعہ ۲۵ ہجری کے بعد کا ہے اور ابن ابی داؤد کے روایت کردہ خطبے میں حضرت عثمان سے یہ منقول ہے کہ لوگو تمہارے نبی کو وفات پائے ہوئے صرف تیرہ سال ہوئے اور تم لوگوں نے قرآن میں اختلافات پیدا کرنا شروع کردیا۔ رسول کی وفات کو تیرہ برس حضرت عمر کی شہادت پر ہوتے ہیں۔ حضرت عثمان اپنے تنصیب خلافت کی تقریر میں تو تیرہ برس کا حوالہ دے سکتے ہیں البتہ فتح آرمینیا کا واقعہ جو مورخین کے نزدیک ۲۵ سے ۳۰ کے مابین پیش آیا تھا۔ اسے کسی بھی طرح ۲۳ ہجری میں باور نہیں کرایا جاسکتا۔ یہ تو رہی اس مفروضہ تواتر اور شہرت کے حوالے سے اس حدیث کی حیثیت۔ اس کے علاوہ متعلقہ احادیث کا تقابلی تنقیدی مطالعہ بھی اس کی صحت کو مشکوک کردیتا ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ کہ بخاری میں مذکور 'سبعة احرف' کی دونوں روایتوں کے سلسلہ روایان میں شہاب زہری موجود ہیں۔ جن کا غیر ثقہ ہونا شاید صحاح ستہ کے مؤلفین پر واضح نہ ہو البتہ بعد کی تحقیقات نے ان کے بارے میں سنگین قسم کے شبہات وارد کردئے ہیں۔ اس بات کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کرچکے ہیں کہ احادیث کی کتابوں میں جتنی اختلافی روایتیں ہیں مثلاً جمع و تدوین قرآن، اختلاف قرأت، مسئلہ ناسخ و منسوخ، روایت

افک، صحابۂ کرام کے باہمی اختلافات، حضرت ابوبکر اور حضرت علی کے فرضی جھگڑے کی روایتیں وغیرہ، ان کے ماخذ یہی شہاب زہری ہیں۔ جو بنی زہرہ کے موالی ہونے کی وجہ سے زہری کی حیثیت سے مشہور ہیں اور شاید اسی نسبت سے عام طور لوگوں کو یہ شبہ ہوا ہے کہ یہ مدنی اور قریشی ہیں۔ اور اس لئے مدینۃ الرسول سے ان کی مکانی قربت نے محدثین کی نگاہ میں ان کے اقوال کو اعتبار بخش دیا ہے۔ حالانکہ ''تہذیب التہذیب'' میں صراحتاً لکھا ہے کہ ''**كان الزهري يكون بايلا وللزهري هناك ضيعة وكان يكتب عنه هناك الماجثون**'' یعنی زہری ایلاء میں رہتے تھے وہاں ان کی جائداد تھی اور وہیں سے عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمی الماجثون حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ جمع قرآن کے سلسلے میں بھی زہری نے عبداللہ بن مسعود کی اس خفگی کا ذکر کیا ہے کہ انہیں تدوین قرآن کی کمیٹی میں شامل نہ کئے جانے کا غصہ تھا اور یہ کہ وہ اہل کوفہ سے کہتے پھرتے تھے کہ وہ زید بن ثابت کے مقابلے میں اس بات کے کہیں زیادہ حقدار تھے کہ انہیں یہ خدمت سپرد کی جاتی۔ بلکہ ترمذی کی ایک روایت کے مطابق تو آپ نے قدیم طرز کے مصاحف کو برقرار رکھنے اور انہیں پوشیدہ رکھنے کی ہدایت کی تھی اور دلیل میں یہ آیت بھی پیش کی۔ ﴿**ومن يغلل يات بما غلّ يوم القيامة ثم توفىٰ كل نفس ماكسبت وهم لا يظلمون**﴾ (آل عمران:۱۶) حالانکہ اس آیت میں قرآن مجید کو چھپانے کے سلسلے میں وعید ہے۔ شہاب زہری سے صرف ایسی روایتیں ہی منقول نہیں جو صحابہ کے کردار کو داغدار کردیتی ہیں بلکہ تحریف معنوی کا الزام بھی ان کے سر آتا ہے، اگر ان روایتوں کو ان سے منسوب ہونا صحیح تسلیم کرلیا جائے۔ (محولہ علامہ تمنا عمادی جمع القرآن ص:۲۳۹) جامع حدیث کے ابتدائی لوگوں میں زہری کا شمار ہونے کی وجہ سے محدثین نے ان کو خاصی اہمیت دی ہے۔ اور ایسا غالباً اس لئے بھی کہ ان پر محدثین کو مدینۃ النبی سے مکانی قربت کا دھوکہ ہوا ہے۔

اب ان روایات کے اندر پائے جانے والے باہمی تضادات ملاحظہ کیجئے اور خود فیصلہ کیجئے کہ یہ روایات کس قدر قابل اعتماد ہیں۔ بخاری کی حدیث میں ابن عباس کے حوالے سے جو حدیث نقل ہوئی ہے وہ کچھ اس طرح ہے:
حدّثنا سعيدُ بن عُفير قال حدَّثني عُقيل عن ابن شهاب حدَّثني عُبيدُ اللّٰه بن عبدِ اللّٰه أن ابنَ عباس رضي اللّٰه عنهما حدَّثه ''أن رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: أقرأني جبريلُ على حرفٍ فَراجعتُه، فلم أزَل أستزيدُه ويزيدني حتي انتهى الى سبعةِ أحرُف''.

(فتح الباری کتاب فضائل القرآن ج ۸، ص ۶۳۹، حدیث: ۴۹۹۱)

دوسری حدیث حضرت عمر کے حوالے سے ہشام بن حکیم کے ساتھ پیش آنے والے واقعہ کی شکل میں تفصیلاً درج کی گئی: **حدّثنا سعيدُ بن عُفير قال حدَّثني الليث حدثني عُقَيل عنِ ابن شهاب قال حدثني عُروةُ بن الزبير أن المِسوَرَ بن مَخرمةَ وعبدَ الرحمنِ بن عبدالقاريِّ حدَّثاه أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول ''سمعتُ هِشامَ بن حكيم يقرأ سورةَ الفرقان في حياةِ رسولِ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، فاستمعتُ لقراءتِهِ فاذا هو يَقرأُ على حروفٍ كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم،**

فكِدتُ أساورهُ في الصلاة، فتصبرتُ حتى سلم، فلببَّتهُ بردائه فقلتُ: من أقرأک هذهِ السورةَ التي سمعتک تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبتَ، فانَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غيرِ ما قرأتَ. فانطلقتُ به أقودُه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلتُ: اني سمعتُ هذا يقرأ بسورةِ الفرقانِ على حُروفٍ لم تُقرِئنيها. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءةَ التى سمعتهُ يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذلکَ أنزلت. ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأتُ للقراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذٰلک أنزلت، انَّ هذا القرآن أنزل على سبعةِ أحرف، فاقرأوا ماتَيسَّر منه."

(فتح الباری کتاب فضائل القرآن ج۸،ص ص۶۴۰-۶۳۹، حدیث:۴۹۹۲)

ان دو حدیثوں کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اختلاف قرأت کے جس جھگڑے کوحل کرانے کے لئے حضرت عمر اپنے ساتھ ہشام بن حکیم کو لے کر رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے وہ بنیادی طور پر ہشام کے اختلاف قرأت سے پیدا ہونے والا مسئلہ تھا جس کے جواب میں' سبعة احرف' کی حدیث کا فرمایا جانا نقل ہوا ہے۔ البتہ صحیح مسلم میں یہی واقعہ ابی بن کعب کے حوالے سے مذکور ہے واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ابی بن کعب مسجد میں تھے جب انہوں نے نماز میں ایک شخص کی ایسی قرأت سنی جس کے مختلف ہونے کا آپ کو احساس ہوا۔ دریں اثنا ایک دوسرا شخص داخل ہوا اور اس نے ایک اور انداز سے قرأت کی۔ کعب ان دونوں حضرات کو رسول اللہ کی خدمت میں لے گئے اور آپؐ سے ان دونوں کی تحریفی قرأت کا ذکر کیا۔ آپؐ نے جب ان دونوں سے علیحدہ علیحدہ ان کی قرأتیں سنیں تو ان دونوں کی بیک وقت تصویب کی۔ اس واقعہ نے کعب کے دل و دماغ میں رسول اللہ کی حقانیت سے متعلق سخت شبہات پیدا کردئے۔ ان روایتوں کے مطابق رسول اللہ نے کعب کی یہ صورت حال بھانپ لی لہٰذا آپ نے ان کے سینے پر ٹھوکر ماری جس کے نتیجے میں کعب پسینہ پسینہ ہوگئے اور انہیں ایسا لگا جیسے وہ خدا کو دیکھ رہے ہوں۔ رسول اللہ نے کعب کو تسلی دیتے ہوئے کہا کہ مجھے قرآن کو ایک حرف پر پڑھنے کی تلقین کی گئی تھی۔ لیکن میں نے اس کے جواب میں اللہ سے سہولت طلب کی چنانچہ مجھے دو تین چار یہاں تک کہ سات احرف پر قرآن پڑھنے کی اجازت مل گئی۔

(صحیح مسلم، ج۲،ص۳۹۰، حدیث:۱۷۸۷،انگریزی ترجمہ عبدالحمید صدیقی،مطبوعہ بیروت،حوالہ مذکور)

اولاً تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ واقعہ کعب کے ساتھ پیش آیا تھا یا حضرت عمر کے ساتھ۔ بخاری کی روایت کے مطابق حضرت عمر نماز میں تھے جب ہشام سے انہوں نے یہ قرأت سنی البتہ مسلم کی روایتوں میں دو گمنام شخص یکے بعد دیگرے مسجد میں اپنی علاحدہ علاحدہ نماز میں قرأت بالجہر سے پڑھ کر چلے جاتے ہیں۔ ان دو لوگوں کے نہ تو نام ہی لکھے گئے ہیں اور نہ ہی یہ بتایا گیا ہے کہ عہد رسول کی مسجد نبوی میں علاحدہ علاحدہ صحابہ

کرام کا نماز پڑھ کر چلے جانے کا بھی رواج تھا کہ اگر وہ نفل نمازیں تھیں تو اس میں قرأت بالجہر کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور اگر فرض نمازیں تھیں تو انہوں نے تنہا کیوں پڑھی کہ کم از کم اس میں ابی بن کعب کو شریک ہو ہی جانا چاہیے تھا۔ اس کے علاوہ اس قبیل کی روایتوں میں جو سبعۃ احرف کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور بھی ایسے تضادات ہیں جو ان کے اعتبار کو مجروح کرتے ہیں۔ مسلم ہی میں ابی بن کعب کے حوالے سے یہ بھی نقل ہے کہ سبعۃ احرف کی اجازت لے کر جبرئیل امین جہاں آئے تھے وہ بنو غفار کا تالاب تھا۔ (صحیح مسلم ج۲، ص۳۹۱، حدیث: ۱۷۸۹، انگریزی ترجمہ عبدالحمید صدیقی، مطبوعہ بیروت) جب کہ ترمذی نے ابی بن کعب ہی کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ اس بارے میں لقائے جبریل کا واقعہ مروہ کے پتھروں کے قریب پیش آیا۔ (بحوالہ النشر فی قرأت عشر، ج۱، ص۲۰) مسند احمد کی ایک حدیث کے مطابق جو حضرت ابوبکر سے مروی ہے ایک سے زیادہ حرف پر قرآن مجید پڑھنے کی درخواست دراصل میکائیل نے رسول اللہ کی طرف سے کی تھی، جیسا کہ روایت ہے: ان جبرئیل قال اقرأ القرآن علی حرف قال میکائیل: استزدہ حتی بلغ سبعة احرف."
روایات کے ان اختلافات میں تطبیق پیدا کرنے والے یقیناً کوئی ایسی اجتماعی تصویر بنالیں گے جس میں ان تمام صورت حال کا خیال رکھا گیا ہو۔ البتہ روایات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے باوجود نفس مسئلہ یعنی سبعۃ احرف کی تفہیم میں کوئی پیش قدمی مشکل ہے۔ بارہ صدیوں کی مسلسل بحث وتمحیص اور طویل و دقیق علمی تحقیق بھی یہ بتانے سے قاصر ہے کہ سبعۃ احرف کے معمے کی صحیح تعبیر ہے کیا؟ صحیح تعبیر کو چھوڑیئے فن تطبیق میں ید طولیٰ کا مظاہرہ کرنے والے بھی اب تک اس وضعی حدیث کی ایک ایسی تشریح فراہم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے ہیں جو خود ان کی بیان کردہ روایات سے ہم آہنگ ہونے کے ساتھ ساتھ قرآن کو حرف بہ حرف غیر محرف اور منزل من اللہ تسلیم کرتا ہو۔

مسند احمد کی جس حدیث کا ابھی ہم نے حوالہ دیا اس کے اگلے حصے میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ سات حرفوں پر قرآن کا پڑھنا اس وقت تک معتبر ہے جب تک کہ عذاب کی آیت کو رحمت سے یا رحمت کو عذاب سے خلط ملط نہ کر دیا جائے۔ بلکہ اس حدیث میں مثال دے کر یہ تک بتایا گیا ہے کہ مترادف میں ''تعال'' کے بجائے اقبل، ہلم، اذہب، اسرع اور عجل کے الفاظ بھی ادا کئے جاسکتے ہیں۔ جس سے تاثر پیدا ہوتا ہے کہ سبعۃ احرف منزل من اللہ نہیں بلکہ ان مختلف احرف میں قرأت قرآنی کی آپ کو اجازت عطا کی گئی تھی۔ البتہ اس بارے میں یہ ہدایت بھی دی گئی تھی کہ مترادفات کے انتخاب میں اتنے liberalism کا مظاہرہ نہ کیا جائے کہ آیت عذاب آیت رحمت میں تبدیل ہو کر رہ جائے۔ مسلم کی حدیث میں رسول اللہ کو اس امر ربی کے باوجود کے اللہ نے قرآن مجید کو آپ کی امت کے لئے ایک حرف میں پڑھنے کا حکم دیا ہے، جبرئیل کو بار بار لوٹانا، مزید سہولتوں کا طالب ہونا اور یہ دلیل دینا کہ میری امت کمزور ہے یا ترمذی کی حدیث کے مطابق رسول اللہ کا جبرئیل سے یہ کہنا کہ میں اُمیین کے درمیان مبعوث کیا گیا ہوں جس میں الشیخ الفانی (لب گور بوڑھے) سن رسیدہ بوڑھیاں اور ناپختہ

نوجوان موجود ہیں لہٰذا اس بارے میں نرمی کی جائے یا ترمذی کی ہی دوسری روایت کے مطابق آپ کا یہ کہنا کہ میں ایک ایسی امت میں مبعوث ہوا ہوں جس کو کبھی کتاب سے واسطہ ہی نہیں پڑا: "**لم یقرأ کتابا قطّ**" ایک ایسے رسول کی تصویر پیش کرتی ہے جو نعوذ باللہ اپنی امت کے لئے سہولتوں کی طلبی میں امر ربی میں بار بار مداخلت سے بھی نہیں چوکتا۔ ایک ایسے رسول کے لئے جو رہتی دنیا تک کے لئے مبعوث ہوا ہو اور جس کا دائرہ کار ام القریٰ سے پرے ہو، اسے یہ کب زیب دیتا ہے کہ وہ خدائے بزرگ و برتر کے احکام کی تعمیل کے بجائے اس میں مسلسل ترمیم کا طالب ہو۔ ہمارے خیال میں رسول اللہ کی یہ فرضی تصویر انبیائے بنی اسرائیل کا چربہ معلوم ہوتی ہے۔ جن کا کام بنی اسرائیل کی قیادت اور بنی اسرائیل کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کو اکٹھا کرنا قرار دیا گیا تھا۔ اس تصویر کے ضمن میں حضرت موسیٰ سے متعلق اس تراشیدہ واقعہ کو ذہن میں رکھئے جس میں رسول اللہ کو بار بار معراج کی شب میں نمازوں کی تخفیف کے لئے حضرت موسیٰ کی تلقین وتحریک کا ذکر ملتا ہے تو اس بات کا سمجھنا آسان ہوجائے گا کہ اس قبیل کی تمام روایتوں کے پیچھے وہی مخصوص یہودی لب ولہجہ اور ذہن کام کررہا ہے جو کبھی تو رسول اللہ کو عقل موسوی اور تجربہ موسوی کے مقابلے میں کم تر بتاتا ہے اور کبھی ایک بین الاقوامی پیغمبر کو پیغمبر مکی و مدنی میں محصور کردینا چاہتا ہے۔

ہمارے خیال میں سبعۃ احرف کی تردید کے لئے صرف یہی بنیاد کافی ہے کہ اس روایت کی براہ راست زد قرآن مجید پر پڑتی ہے۔ سات احرف کا قرآن اگر حضرت عثمان اور دیگر صحابہ کرام کی مداخلت کی وجہ سے اب صرف ایک حرفی شکل میں بچ گیا ہے تو اسے یقیناً قرآن ناقص تسلیم کرنا پڑے گا۔ اور اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مصحف عثمانی میں ساتوں احرف موجود ہیں یا اس کے رسم الخط میں ساتوں احرف کی قرأت اور املا کی گنجائش رکھی گئی ہے تو یہ ایک ایسی خطرناک خوش خیالی ہے جس کو علمی طور پر ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس اس قسم کی مہمل باتوں کو تسلیم کر لینے سے مصحف میں انحرافات کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ کسی کو اگر اس مفروضے کی خطرناکی کا اندازہ کرنا ہو تو وہ ابن ابی داؤد کی مشہور زمانہ تصنیف "کتاب المصاحف" کی ورق گردانی کرلے، جہاں ایک ایک آیت کی اتنی مختلف شکلیں اتنے مختلف صحابہ اور طرق سے مروی ہیں کہ ان روایات کی تصدیق کے بعد قرآن مجید کے غیر محرف اور اس کے حرف بہ حرف منزل من اللہ ہونے سے ایمان جاتا رہتا ہے۔

اس کے علاوہ آیات کے باہمی اختلافات ان کی سابقہ شکل وصورت، قرأت و کتابت کے اختلافات کی اتنی کثرت ہے کہ ان کا شمار بھی مشکل ہے۔ "**اتحاف الفضلاء البشر في القرأت اربعة عشر**" اور "**النشر في القرأة العشر**" جیسی کتابیں تو شاید لکھی ہی اس مقصد کے لئے گئی ہیں کہ وہ سبعۃ احرف کی مفروضہ آیات اور ان کے باہمی اختلافات کو تاریخ کے صفحات میں محفوظ کردیں۔ وہ اختلافات جن کے بارے میں علمائے ثقہ میں اختلاف ہیں ان کی تعداد تو لاکھوں میں پہنچتی ہے۔ البتہ جن اختلافات کو کسی درجے میں تواتر کا رتبہ حاصل ہوگیا ہے تو ان کی تعداد بھی ایک محتاط اندازے کے مطابق ہزاروں میں ہوگی۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے سبعۃ

احرف کو سبعۃ قرأت میں محدود کرنے کی کوشش کی ہے تو ان کی کتابوں میں بھی کم وبیش دس ہزار اختلافات کا تذکرہ موجود ہے۔ ان سارے فرضی اور تراشیدہ اختلافات کی بنیاد سبعۃ احرف کی یہی حدیث ہے جس نے آیات ربانی میں تحریف کے لئے جواز وسند فراہم کردیا ہے۔صورت حال کی سنگینی کے پیش نظر ہمارے لئے اب صرف دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ یا تو ہم ان روایات کو سچ جانتے ہوئے موجودہ قرآن کو مصحف عثمانی بلکہ در حقیقت نسخہ حجاج بن یوسف قرار دیں اور یہ تسلیم کرلیں کہ اس میں بعض آیات زائد ہیں جیسا کہ عبداللہ بن مسعود کے حوالے سے معوذتین کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ یا بعض آیات مثلاً آیات رضاعت ضائع ہوگئی، آیت رجم داخل ہونے سے رہ گئی یا سورۂ احزاب جنگ یمامہ میں کسی صحابی کی شہادت کے باعث مکمل طور پر دستیاب نہیں ہوسکی، ورنہ قرأت کی کتابوں میں موجود ان مفروضہ آیات اور تفسیر کے حواشی میں محفوظ آیاتِ متروکہ کے بارے میں امام ابن تیمیہ (رفع الملام مطبوعہ آداب پریس، قاہرہ، ۱۳۱۸ھ،ص۴۱) کی طرح ہمارے علماء اس التباسِ ذہنی کا شکار ہوتے رہیں گے کہ ''غیر عثمانی قرأتوں کا اعتبار اس وقت اور بھی ضروری ہوجاتا ہے جب کہ ان قرأتوں کا تعلق شریعت اور احکام سے ہو۔'' قرآن مجید پر ایمان کی بحالی کے لئے لازم ہے کہ ہم ان فرضی آیات اور فرضی قرأتوں بلکہ اختلاف قرأت کی کتابوں میں پائے جانے والے فرضی اور متروکہ قرآنوں کو ناقابل اعتبار ٹھہرائیں اور یہ سب کچھ اس وقت ممکن ہے جب ہم 'سبعة احرف' کی وضعی حدیث کو کم از کم عصمت قرآن کی خاطر ہی سہی یکسر مسترد کرنے کا یارا رکھتے ہوں۔

۹۰ دیکھئے تفسیر ابن جریر

۹۱ امام طحاوی مشکل الآثار،ص ص ۶-۱۸۵، ج ۴، دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۳ھ

۹۲ ابوالخیر محمد بن الجزری: النشر فی القرأة العشر ج ۱،ص ۳۱

۹۳ ایضاً ج ۱،ص، ۱۹-۱۸

۹۴ ابن حزم، المفصّل في الملل والاهواء والنحل، مکتبہ المثنی بغداد، ج ۲،ص ص ۸۷-۷۷،

۹۵ ابوالولید الباجی، المنتقیٰ شرح موطا، مصر ۱۳۳۱ھ، ج ۱،ص ۳۴۷

۹۶ ابوحامد غزالی، المستصفیٰ مصر ۱۳۵۶ھ ج ۱،ص ۶۵

۹۷ ملا علی قاری، مرقاة المفاتیح، ملتان ۱۳۸۷ھ ج ۵،ص ۱۶

۹۸ شاہ ولی اللہ، المصفّی مطبوعہ فاروقی دہلی ص ۱۸۷

۹۹ انور شاہ کشمیری، فیض الباری، ج ۳،ص ص ۳۲۲-۳۲۱

۱۰۰ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الکبیر فی اصولِ التفسیر، عربی ترجمہ مطبوعہ لاہور،ص ص ۱۹-۱۸

۱۰۱ قرطبی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء کے نزدیک اخبار میں نسخ کے بارے میں اختلاف ہے۔ البتہ اکثریت کا خیال ہے کہ اخبار میں نسخ پیش آنے سے خدا پر کذب کا الزام آئے گا اور یہ ممکن نہیں۔ مثلاً ﴿ومن الثمرات النخیل

والاعنابِ تتخذون منه سکراً﴾ (النحل: ٦٧) تفسیر قرطبی ج ۲،ص ۴۵

۱۰۲۔ دیکھئے ملا جیون، تفسیر احمدیہ، ص ۴

۱۰۳۔ ملاحظہ ہو، ابن سلامہ، ص ص ۱۸۵-۱۲۵

۱۰۴۔ قاضی ابوبکر المعروف بہ ابن عربی، احکام القرآن

۱۰۵۔ الاتقان، ج ۲،ص ص ۶۱-۶۰

۱۰۶۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر ص ص ۱۹-۱۸

۱۰۷۔ ملاحظہ کیجئے تفسیر المنار، ج ۲،ص ص ۱۵۰ تا ۱۵۷، مزید دیکھئے محمد الخضری تاریخ التشریع الاسلامی ص ص ۲۴-۲۳

۱۰۸۔ تفسیر قرطبی، ج ۲،ص ۴۴

۱۰۹۔ دیکھئے اصول السرخسی، ۲:۶۷

۱۱۰۔ کشاف ج ۲،ص ۴۹۴

۱۱۱۔ روح المعانی، ج ۱،ص ص ۳۵۳-۳۵۲

۱۱۲۔ ابن العربی، احکام القرآن ج ۱،ص ۲۰۵ نیز دیکھئے الاتقان، ج ۲،ص ۶۲

۱۱۳۔ ایضاً ص ۳۸۸

۱۱۴۔ ایضاً ص ۲۱۰

۱۱۵۔ البرہان ج ۲،ص ۳۱

۱۱۶۔ ابن سلامۃ، الناسخ والمنسوخ ص ۳۲۱۔ آیت سیف سے سورہ توبہ کی پانچویں آیت "فاقتلوا المشرکین" مراد لی گئی ہے۔

۱۱۷۔ ابن سلامہ، الناسخ والمنسوخ ص ص ۳۳-۳۲

۱۱۸۔ ایضاً ص ۱۱۷

۱۱۹۔ دیکھئے الاتقان ج ۲،ص ۵۷

۱۲۰۔ ابن سلامہ، الناسخ والمنسوخ ص ۱۴ نیز البرہان ج ۲،ص ۳۳

۱۲۱۔ الاتقان، ج ۲ ص ۶۴

۱۲۲۔ ابی بن کعب کے حوالے سے یہ فرضی آیت رجم منقول ہے۔ دیکھئے الاتقان ج ۲،ص ۶۴

۱۲۳۔ ایک دوسرے طریق سے ابی امامہ بن سہل نے اپنی خالہ کے حوالے سے مفروضہ آیت رجم کو اسی طرح نقل کیا ہے۔ دیکھئے الاتقان ج ۲ ،ص ص ۶۴-۶۵

۱۲۴۔ ایضاً ج ۲،ص ۶۵

۱۲۵۔ ایضاً

۱۲۶ ابن عمر کے اس قول کے راوی ابوعبید ہیں جنھوں نے اسے اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب بن نافع کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ دیکھئے الاتقان ج ۲، ص ۶۴

۱۲۷ ایضاً ص ۶۶

۱۲۸ ایضاً ص ۶۵

۱۲۹ ایضاً

۱۳۰ ایضاً

۱۳۱ ایضاً ص ص ۶۶-۶۵

۱۳۲ ایضاً ص ۶۶

۱۳۳ ایضاً

۱۳۴ ایضاً ص ۶۶ وتفسیر طبری ج ۱، ص ۵۲۵

۱۳۵ اسباب النزول للسیوطی ص ۲

۱۳۶ مثلاً امام واحدی (متوفی ۴۲۷ھ) کہتے ہیں کہ ''جب تک کہ آیت کا واقعہ متعلقہ اور اس کا سبب نزول معلوم نہ ہو اس آیت کی تفسیر معلوم نہیں ہوسکتی۔'' (اسباب نزول للواحدی ص ۳) ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ ''سبب نزول کی پہچان کسی آیت کے فہم و ادراک میں مدد دیتی ہے اس لئے کہ سبب کے علم سے مسبب کا معلوم ہونا ایک فطری بات ہے۔'' (محولہ صبحی صالح، علوم القرآن) اور اسی طرح ابن دقیق العید کا کہنا ہے کہ ''سبب نزول کی پہچان قرآن کے مطالب ومعانی کے حصول کا زبردست ذریعہ ہے۔'' (الاتقان، ج ۱، ص ۷۱)

۱۳۷ دیکھئے الاتقان ج ۱، ص ۲۲۲

۱۳۸ اسباب النزول للواحدی ص ص ۴-۳

۱۳۹ ایضاً ص ۲۴

۱۴۰ ایضاً

۱۴۱ تفسیر طبری ج ۱، ص ۵۴۶

۱۴۲ شانِ نزول کو فہمِ قرآنی کی شاہِ کلید قرار دینے کی وجہ سے ہمارے تفسیری حواشی میں نہ صرف یہ کہ غیر مستند اور غیر مصدقہ تاریخی روایات کا جنگل اُگ آیا ہے بلکہ بسا اوقات ہمیں نزول وحی کے سلسلے میں بھی اپنے تصور میں تبدیلی کرنی پڑی ہے۔ مثلاً ایک آیت کے سلسلے میں اگر مختلف روایتیں موجود ہوں اور ان میں اشخاص یا واقعات کا اختلاف بھی پایا جاتا ہو تو ایسی صورت میں مفسرین اپنے ایجاد کردہ فنِ تطبیق کے ذریعے مختلف روایتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں خواہ ایسا کرنے میں انہیں اپنے تصورِ نزول وحی کے سلسلے میں تبدیلی کیوں نہ کرنی پڑی ہو۔ یہ خیال کہ قرآن کی بعض آیات جیسی کہ وہ قرآن میں موجود ہیں اس سے کہیں زیادہ بار نازل

کی گئی ہیں تصورِ وحی میں تبدیلی کی بیّن مثال ہے۔ حالانکہ اس خیال کی سند قرآنِ مجید اور مستند روایتوں میں نہیں پائی جاتی۔ کہا جاتا ہے کہ ﴿**والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقین**﴾ (النور:٦) کا شانِ نزول یہ ہے۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم میں مذکور ہے۔ کہ یہ آیت بنی عجلان کے رئیس کے استفسار کے نتیجے میں نازل ہوئی جس کے راوی عویمر عاصم بن عدی بتائے جاتے ہیں۔لیکن بخاری ہی میں ایک دوسری روایت کے مطابق اس آیت کو ہلال بن امیہ کے استفسار کا جواب قرار دیا گیا ہے جس نے اپنی بیوی شریک بن سحماء کو متہم کیا تھا۔ محدث خطیب بغدادی اور حافظ ابن حجر عسقلانی ان دونوں واقعات کو بیک وقت شانِ نزول بتاتے ہیں۔ (اتقان ص۸۴، ج ا) البتہ جہاں دومختلف واقعات زمان و مکان کے حوالے سے تفسیری روایت میں یکساں معتبر سمجھے گئے ہیں وہاں یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ یہ آیت دونوں مواقع پر نازل ہوئی ہوگی۔ ایسا اس لیے کہ مفسرین کے نزدیک شانِ نزول کے دو واقعات میں سے کسی ایک کا انکار بھی مشکل تھا اسی لئے سہولت اسی میں سمجھی گئی کہ وحی کے تصور میں تھوڑی سی تبدیلی کرتے ہوئے اس کا دوبار نازل ہونا تسلیم کرلیا جائے جیسا کہ آیت ﴿**وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خیر للصابرین**﴾ (النحل:۱۲۶) کے شانِ نزول میں بیہقی اور البز ار نے شہادتِ حمزہ کا واقعہ نقل کیا ہے جب کہ ترمذی اور حاکم نے اسے فتح مکہ کے موقع پر نازل ہونا بتایا ہے (اتقان ج۱،ص ۸۵) جو لوگ متضاد روایتوں میں بہرصورت تطبیق کے قائل ہیں ان کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ دونوں مواقع پر اس آیت کے نزول کو قبول کرلیں۔

شانِ نزول کی روایتوں میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے ہمارے مفسرین نے کثرت سے اس کلیے کا استعمال کیا ہے۔ بخاری میں المسیب کے حوالے سے مذکور ہے کہ ابو طالب کی موت کے وقت رسول اللہﷺ نے یہ بات رکھی کہ اگر وہ کلمہ پڑھ لیں تو وہ اللہ سے ان کے حق میں جھگڑیں گے۔ (فتح الباری، کتاب التفسیر ج۸،ص۱۹۲) آپؐ کو اس کوشش سے روکنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی ﴿**وما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولی قربیٰ**﴾ (التوبۃ:۱۱۳) جب کہ دوسری روایات کے مطابق اس آیت کا مدینہ منورہ میں نازل ہونا مذکور ہے۔ اسی طرح سورۂ اخلاص کا مشرکینِ مکہ کے استفسار کے نتیجے میں نازل ہونا بتایا جاتا ہے مگر بعض روایتوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ سورہ مدینہ کے اہل کتاب کے جواب میں نازل کی گئی تھی۔ (البرہان ج۱،ص۳۰) اسی طرح سورۃ فاتحہ کو بھی بعض روایتیں کی اور بعض مدنی قرار دیتی ہیں۔ مفسرین نے ان مختلف روایتوں کی چھان بین کے بجائے سہولت اسی میں سمجھی کہ ان دونوں کو صحیح قرار دے دیا جائے مبادا ایک آیت دو دو دفعہ بھی نازل کی جاتی رہی ہو۔ اور بقول زرکشی کیا عجب کہ ایسا اظہارِ عظمت وفضیلت اور خوفِ نسیان کے ازالے کے لئے کیا گیا ہو۔

۱۴۳ کشاف ج۴،ص۳۰۳

۱۴۴ ملاحظہ کیجئے حواشی آیت تطہیر اور آیت مباہلہ، تفسیر وترجمہ قرآن مجید مولانا محمد جونا گڑھی، طبع مدینہ منورہ، طبری ج ۳، ص ص ۹۹-۲۹۳، ج ۱۰، ص ص ۹۸-۲۹۶، جلالین ص ۶۷، جلالین ص ۵۱۰، نساء النبی ہی مراد لیتے ہیں۔ قرطبی ج ۳، ص ص ۶۷-۶۶، ج ۱۳، ص ۱۱۹، فتح القدیر ج ۱، ص ص ۴۱-۴۴۰، روح المعانی ج ۲، ص ص ۸۶-۱۸۵، ج ۱۱، ص ص ۲۰۰-۱۹۳، ابن کثیر ج ۳، ص ص ۴۹۴-۴۹۱، گرچہ دیگر روایات بھی ہیں لیکن ترجیح نساء النبی کو ہے۔ (اگر چہ وہ روایات نقل کی گئیں ہیں جس میں علی فاطمہ حسن وحسین کو اہل بیت کہا گیا ہے۔ لیکن آلوسی نساء النبی کو ہی اہل بیت مانتے ہیں۔) تفسیر ابن کثیر ج ۸-۷، ص ۷۱، کشاف ج ۱، ص ص ۳۶۸-۳۶۹، کشاف ج ۳، ص ۵۳، نساء النبی کو اہل بیت میں شامل کرتے ہیں۔

۱۴۵ دیکھئے بخاری میں شہاب زہری کی روایت فتح الباری نمبر ۲۶۶۱ ج ۵، ص ص ۲۲-۳۱۹ مزید دیکھئے حواشی تفسیر طبری ج ۹، ص ص ۸۰-۲۷۷، قرطبی ج ۱۲-۱۱، ص ص ۳۴-۱۳۱، روح المعانی ج ۹، ص ۳۱۰، تفسیر رازی ج ۱۲، ص ۱۵۰، الکشاف ج ۳، ص ص ۱۸-۲۱۷، جلالین ص ۴۲۲۔ فی ظلال القرآن ج ۴، ص ص ۶-۲۴۹۵

۱۴۶ طبری، بصاص اور رازی وغیرہ نے آیت جلباب یدنین علیھن من جلابیبھن کے شان نزول میں جو واقعہ نقل کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدینہ میں منافقین مومن عورتوں کو پریشان کیا کرتے تھے۔ اس لئے عام لونڈیوں سے آزاد عورتوں کو ممتاز کرنے کے لئے اللہ نے جلباب کے استعمال کا حکم دیا۔ رازی نے اس خیال کو مزید مدلل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اولاً لباس سے یہ پتہ چل جائے گا کہ وہ اشراف کی عورتیں ہیں کیوں کہ جو عورت چہرہ چھپائے گی، جو کہ ستر میں شامل نہیں ہے جس کا چھپانا لازم ہو، تو کوئی شخص اس سے یہ توقع نہیں کرے گا کہ ایسی کوئی عورت بدکاری پر آمادہ ہوسکتی ہے۔ عہدِ رسول کے مدنی معاشرے کی یہ تصویر ابن ابی سبرہ کے حوالے سے ابن کعب القرظی نے نقل کی ہے۔ اس واقعے میں بعض ایسی تاریخی غلطیاں موجود ہیں جو اس کے ضعف پر دلالت کرتی ہیں۔ پہلی بات تو یہ کہ یہ روایت ابن کعب القرظی سے آگے نہیں جاتی اور القرظی خود تابعی ہیں۔ گویا یہ حدیث مرسل ہے پھر یہ کہ ابن ابی سبرہ حدیث وضع کرنے میں شہرت رکھتے ہیں۔ اس آیت کی تشریح میں چہرہ چھپا کر شریف زادیاں ثابت کرنے والے جتنے واقعات بھی نقل کئے جاتے ہیں وہ سب کے سب مرسل ہیں۔ ان کا اصل صورت حال سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ واقعہ اسلام کی اس ثقافت سے بھی ٹکراتا ہے جس میں ایمانی سطح پر غلام اور آقا، آزاد عورتیں اور باندیاں ایک ہی سطح پر رکھی گئی ہیں۔ ورنہ یہ کون سا اسلامی معاشرہ ہوا جہاں شریف زادیوں کو تو چہرہ چھپا کر بدکار مردوں کی زد سے بچانے کا انتظام کرلیا گیا اور لونڈیوں کو بدکاروں کا مشقِ ستم بننے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ اس قبیل کے مفسرین جو اپنے دلائل کے محل اس قسم کی ضعیف روایتوں پر تعمیر کرتے ہیں وہ غیر آزاد مسلم عورت کے بارے میں عجیب وغریب تصورات رکھتے ہیں۔ یہ بوالعجبی آپ بھی ملاحظہ کیجئے، ابوبکر بصاص احکام القرآن میں لکھتے ہیں: کسی محرم کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ لونڈی کے بال دیکھے، بازو دیکھے، ٹانگیں دیکھے، سینہ دیکھے اور پستان دیکھے۔ (احکام القرآن، ج ۳ ص: ۳۹۰) کوئی ان

سے یہ پوچھے کہ اس کے بعد بچا ہی کیا۔

اسلام آزاد اور غیر آزاد مومن عورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس کی نظر میں تو غلام، آقا، مرد اور عورت سب برابر ہیں۔عظمت کا معیار تقویٰ ہے۔ زنا آزادعورتوں سے کیا جائے یا غلام عورتوں سے یہ بہرحال زنا ہے، ایک پاکیزہ معاشرہ اس سلسلے میں نرم رویہ نہیں اختیار کرسکتا۔ ان تراشیدہ روایتوں کی مزید تحقیق کے لئے دیکھئے: محمد ناصرالدین البانی، جلباب المرأة المسلمة، عمان۱۴۱۳ھ، ص ص:۸۸تا۹۴

۱۴۷ آیت افک کو سورۂ نور کی پچھلی آیتوں کی روشنی میں اگر خالی الذہن ہوکر پڑھا جائے تو یہ بات سمجھنے میں دشواری پیش نہیں آتی کہ یہ آیات بھی پچھلی آیتوں کی طرح بعض انتہائی نازک، نفسیاتی اور قانونی پیچیدگیوں میں اہل ایمان کی رہنمائی کر رہی ہیں۔ ایک پاکیزہ خدا ترس معاشرے میں افراد کی کردارکشی ایک سنگین مسئلہ ہے۔ اس صورتحال کے ازالے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ''آیات بینات'' نازل کی تاکہ اہل ایمان اس کی روشنی میں ان نازک مسائل کےحل میں راہ یاب (**لعلکم تذکرون**) ہوسکیں۔ اولاً ارتکاب زنا کی سزا متعین کی گئی اور پھر جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں ان کے لئے بھی اتنی ہی سنگین سزا بتائی گئی۔ رہے وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور ان کے لئے اس کے ثبوت میں گواہوں کا پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اس مسئلہ کے حل کے لئے لعان کا راستہ بتایا گیا۔ اب اس کے بعد جب لعان کے ذریعے باعزت طریقے سے رشتہ ازدواج کا خاتمہ عمل میں آجاتا ہے کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ دوسرے فریق کے بارے میں کلمۂ بد کہتا پھرے کہ جو لوگ ایسا کرتے ہیں یا ماضی میں جن لوگوں سے اس سنگین غلطی کا ارتکاب ہوا ہے ان کے بارے میں قرآن کا بیان ہے ﴿**لکل امرئ منهم مااکتسب من الاثمج والذی تولیٰ کبره منهم له عذاب عظیم**﴾ اہل ایمان کو ترغیب دی گئی ہے کہ اس قسم کے بیانات میں دلچسپی لینے، اسے اپنی باہمی گفتگو کا موضوع بنانے اور اس طرح اس قسم کی باتوں کی تشہیر میں بالواسطہ یا بلا واسطہ شریک ہونے کے بجائے انہیں چاہئے کہ وہ حسنِ ظن سے کام لیں کہ اسلامی معاشرے میں کسی کے بارے میں کلمۂ بد کہنا سنگین جرم ہے جس پر حدّ قذف کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ مومنین کو اگلی آیتوں میں تلقین کی گئی ہے کہ اس طرح کی باتیں جنہیں بعض لوگ ہلکی پھلکی سمجھ کر اپنی زبانوں سے نقل کر دیتے ہیں اللہ کے نزدیک ایک سنگین جرم ہے۔ لہٰذا اللہ کی ہدایت ہے کہ ﴿**ان تعودوا لمثله ابداً ان کنتم مؤمنین**﴾

اس سے قطع نظر کہ جن سماجی اور تاریخی واقعات کے پس منظر میں ان ہدایات کا بیان ہو رہا ہے وہ فی نفسہ کیا تھے؟ قرآن کے ایک معمولی قاری کے لئے بھی اس بات کا سمجھنا مشکل نہیں کہ ایک پاکیزہ معاشرے میں انسانوں پر انسانوں کے حقوق کیا کچھ ہوا کرتے ہیں۔ نجویٰ، بدظنی، ایک دوسرے کے بارے میں غیر ذمہ دارانہ بیانات، غیبت یا gossip اور اس عمل میں مومن کی کسی اعتبار سے بھی شرکت اس کی آخرت پر سوالیہ نشان لگا دیتی ہے۔ مومن کا کام ان حساس امور سے حتی المقدور اپنا دامن بچانا ہے۔ اس پر لازم ہے کہ وہ اسے سن کر نرا

خاموش بھی نہ رہے بلکہ اسے بہتان عظیم کہتے ہوئے فی الفور مسترد کردے۔ قرآنی معاشرہ جب عہد رسول میں برپا ہوا ہے اور جب بھی مستقبل میں اپنی اصل آب و تاب کے ساتھ سامنے آئے گا (انشاء اللہ) یہ آیتیں انسانوں پر انسانوں کے حقوق کا دفاع کرتی رہیں گی۔ یہ تو وہ واضح اور مبین مفہوم ہے ان آیات کا جو آیت افک کا پس منظر فراہم کرتی ہیں اور جنہیں متقین کا معاشرہ ہمیشہ اپنے لئے مشعلِ راہ پائے گا۔

ان واضح آیتوں کی تشریح میں جن لوگوں نے تاریخی معلومات کو کلید کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کی ہے وہ نفس مسئلہ پر غور کرنے کے بجائے روایات کی بے سمت وادیوں میں جا نکلے ہیں۔ تفسیر اور روایات کی کتابوں میں آیت افک کے پس منظر کے طور پر جو مختلف قصے بیان کئے گئے ہیں ان سے نفسِ مسئلہ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہاں یہ ضرور ہوتا ہے کہ قاری ہدایات ربانی پر اپنی توجہ مرکوز کرنے کے بجائے ان اخلاقی قصوں کی تنقید و تحکیم کو اپنی دلچسپی کا موضوع بنالیتا ہے اور ساری توجہ اس امر پر صرف ہونے لگتی ہے کہ آیت افک کا پس منظر سیدہ عائشہ کی ذات ہے یا اس کا نزول حضرت فاطمہ کی برأت کے لئے عمل میں آیا ہے۔ اگر یہ واقعہ سیدہ عائشہ کی ذات سے متعلق ہے تو پھر کب پیش آیا۔ متہم کرنے والوں میں کون کون لوگ شامل تھے۔ پھر مورخین کی توجہ اس قسم کے تمام قصے کہانیوں کے تقابلی مطالعہ پر صرف ہونے لگتی ہے اور اس سے تفسیری ادب وجود میں آتا ہے۔ بالعموم یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان بے سروپا حواشی میں فہم قرآن کا عقل کشید کر لیا گیا ہے حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ اس طرح کی روایتوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ، نفس مسئلہ کو سلجھانے یا تاریخی پس منظر کو فیصل کرنے کے بجائے انھیں مزید الجھا دیتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ انتہائی واضح آیتوں کی تلاوت و تفہیم میں ہمیشہ کے لئے قاری کے ذہن پر ان قصوں کا بوجھ اور اس کے عواقب ثبت ہو جاتے ہیں۔

مفسرین کا عمومی رجحان آیت افک کے سلسلے میں حضرت عائشہ سے متعلق اس قصۂ کاذبہ کو اہمیت دینے کا ہے جس کے مطابق آپ کسی غزوہ میں پیچھے رہ گئی تھیں اور جس سے موقع پا کر منافقین نے افواہوں کا بازار گرم کر دیا۔ حدیث کی بعض معتبر کتابوں میں اس واقعہ کے نقل ہونے کے باوجود اس واقعہ کی تفصیلات میں ذاتِ ختمی رسالت پر پے در پے حملے موجود ہیں اس لئے ہم راویوں کی بظاہر ثقاہت کے باوجود ان قصوں کو صحیح تسلیم نہیں کر سکتے۔ اس سلسلے کا ایک دوسرا واقعہ جو آیت افک کا رخ ماریہ قبطیہ کی طرف موڑ دیتا ہے اور جس کا تذکرہ صحیح مسلم کتاب التوبہ میں موجود ہے ذات ختمی رسالت پر ایک دوسرا بڑا حملہ ہے۔ اس روایت کے مطابق حضرت ماریہ قبطیہ جن سے حضرت ابراہیم (مولود رسولؐ) پیدا ہوئے تھے ان پر یہ الزام عائد کیا جاتا تھا کہ وہ نومولود دراصل جریج قبطی کا بیٹا ہے۔ مسلم میں منقول اس روایت کے مطابق ایک دن رسول اللہ بچے کو لے کر حضرت عائشہ کے پاس آئے۔ بات مشابہت پر چل نکلی حضرت عائشہ نے کہا کہ مجھے تو کوئی مشابہت نظر نہیں آتی۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ کو بھی وہ بات پہنچی جو لوگ آپس میں کیا کرتے تھے۔ آپ نے حضرت علی کو حکم دیا کہ یہ تلوار لو اور ماریہ کا چچا زاد بھائی (جریج) جہاں بھی ملے اس کی گردن اڑا دو۔ وہ تو خیر کہئے کہ جریج

قبطی کو حضرت علی نے مقطوع الذّکر یا مخنث پایا اور اس طرح وہ قتل سے بچ گیا۔ مسلم کی اس روایت کی تکذیب کے لئے صرف اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ رسول اللہ کے لئے کسی شخص کے فی الفور قتل کا حکم صادر کرنا ایک ناممکن خیال ہے۔ اولاً تو اس سلسلے میں عدل کا تقاضا پورا کیا جانا لازم تھا کہ فریق مخالف کو بھی اپنی صفائی کا موقع ملتا۔ ثانیاً اس قصہ کا ذبہ میں حضرت علی کا رویہ رسول اللہ سے کہیں زیادہ ایک ذمہ دار اور متحمل شخص کا دکھائی دیتا ہے پھر اس واقعہ کی مختلف تفصیلات جو مسلم، مستدرک حاکم اور دوسری کتابوں میں درج ہوئی ہیں ان میں باہم خاصا تضاد ہے۔ کسی روایت میں جریج کو کنویں کی منڈیر پر بیٹھا دکھایا گیا ہے جس کی تہمد پکڑ کر حضرت علی نے انہیں کھینچا تو پتہ چلا وہ مخنث ہیں، تو کسی روایت میں اسے کھجور کے درخت پر چڑھا دکھایا گیا ہے جہاں حضرت علی کی تلوار سے اس پر ایسی کپکپی طاری ہوتی ہے کہ ان کی لنگوٹی کھل گرتی ہے اور کسی روایت میں یہ بتایا جاتا ہے کہ جس وقت حضرت علی نے شخص مذکور کو جا لیا اس وقت وہ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے ایک تالاب میں بیٹھا تھا اور جب آپ نے انھیں تالاب سے کھینچ نکالا تو آپ پر یہ منکشف ہوا کہ جس شخص پر ماریہ قبطیہ سے بدکاری کا الزام عائد کیا گیا ہے وہ تو بنیادی مردانہ صفات سے عاری یعنی مقطوع الذکر ہے۔

محمد بن اسحاق بن یسار، جنھیں سیرت رسول ﷺ کے پہلے مصنف کی حیثیت سے جانا جاتا ہے انھوں نے افک کا پس منظر حضرت ام سلمٰی کو قرار دیا ہے جو مصنف کے بقول عثمان بن طلحہ کی معیت میں مکہ سے مدینہ آتی ہیں اور جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ منافقین نے طرح طرح کے قصے گھڑ کر انھیں متہم کرنے کی کوشش کی تھی۔ صحیح مسلم ہی کی ایک اور روایت (کتاب الرضاع، باب **العمل بالحاق القائف الولد**) میں آیت افک کا پس منظر حضرت ام ایمن کو بتایا گیا ہے۔ اس قصے کے مطابق بعض شرپسندوں نے حضرت ام ایمن پر یہ الزام عائد کیا تھا کہ ان کے بیٹے حضرت اسامہ ان کے شوہر حضرت زید سے نہیں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب حضرت زید اور اسامہ ایک ہی جگہ لیٹے تھے ایک قیافہ شناس نے ان دونوں کے قدموں کو دیکھ کر کہا کہ ان قدموں میں ایک دوسرے سے نسبت ہے۔ قیافہ شناس کی اس بات سے رسول اللہ کو بہت خوشی ہوئی مسلم کی روایت کے مطابق انھوں نے اس واقعہ کی خبر حضرت عائشہ کو بھی دی۔ بقول حضرت عائشہ "**ان رسول الله ﷺ دخل علی مسروراً تبرق اساریر وجهه فقال الم تری ان مجززاً نظر آنفا الی زید بن حارثة و اسامة بن زید فقال ان بعض هذه الاقدام لمن بعض**"

بعض روایتوں کے مطابق آیت افک کا اصل موضوع دراصل حضرت علی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ نے حضرت علی کو خالد بن ولید کی طرف یمن بھیجا تا کہ فتوحات میں سے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ وصول کر لائیں۔ حضرت علی یمن آئے تو مالِ غنیمت کی لونڈی سے صحبت کی، جس پر بریدہ کے صاحبزادے عبداللہ نے اعتراض وارد کیا۔ اس قبیل کی بعض روایتوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ واپسی پر ان میں سے چار صحابہ نے حضور سے اس ناپسندیدہ عمل کی شکایت بھی کی۔ ترمذی کے بیان کے مطابق جو اس روایت کو حسن غریب قرار دیتے ہیں، ان

شکایتوں پر رسول اللہ سخت غضب ناک ہوگئے اور کہا کہ علی مجھ سے ہے اور میرے بعد ہر مومن کا ولی ہے۔ اس واقعہ کو رپورٹ کرتی ہوئی روایتیں حدیث کی مختلف کتابوں میں ہیں مثلاً صحیح بخاری میں حضرت بریدہ کی روایت کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں اور ترمذی کی روایت کا بیان بھی گزر چکا ہے۔ شارح بخاری علامہ ابن حجر عسقلانی (فتح الباری کتاب المغازی باب بعث علی و خالد الی الیمن) حضرت علی کے عمل مباشرت کو سرے سے وجہ نزاع نہیں بتاتے بلکہ سارا زور اس مسئلہ پر صرف کرتے ہیں کہ حضرت بریدہ کو حضرت علی پر جو اعتراض ہوا اس کی وجہ شاید یہ رہی ہو کہ لونڈی کے حیض سے پاک ہوئے بغیر حضرت علی نے اس سے مباشرت کیوں کی۔ لیکن جو لوگ روایتوں کے اسیر ہوں ان کے لئے اس مفروضہ عمل کی توجیح کے لئے راستہ نکالنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے کہا کیا پتہ لونڈی نابالغ ہو اسے حیض بھی نہ آتا ہو یا اسی دن حیض سے فارغ ہوئی ہو۔ کیا عجب باکرہ ہو جس پر بعض مجتہدین کی نظر میں اس مسئلہ کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔

آیت افک کے شان نزول میں وارد ہونے والی یہ تمام مختلف اور متضاد روایتیں نہ صرف یہ کہ نفسِ مسئلہ سے ہماری توجہ ہٹاتی ہیں بلکہ ہمارا ذہن ایک ایسی اجنبی مدنی ثقافت کا اسیر ہو جاتا ہے جو اس قرآنی معاشرے سے یکسر مختلف ہے جس کو برپا کرنے کے لئے رسول اللہ کی بعثت ہوئی۔ قرآن کا دعویٰ ہے کہ وحی کی برکات اور رسولؐ کی ذات مبارک نے ﴿**فألّف بين قلوبكم**﴾ کا ماحول پیدا کر دیا۔ ﴿**محمد رسول الله والذين معه**﴾ ایک دوسرے کے لئے **رحماء بينهم** کا حوالہ بن گئے۔ لیکن اس کے برعکس افک کی یہ روایتیں اتنی ساری متضاد کہانیاں سناتی ہیں کہ عہد رسول کے مدینے میں نجویٰ، غیبت، الزام تراشی سکۂ رائج الوقت معلوم ہوتا ہے۔ صورتحال اتنی خراب ہے کہ اس ماحول میں وقت کا رسول ایک قیافہ شناس کی گفتگو کو اپنے لئے باعث تقویت سمجھتا ہے۔ عام لوگوں کی اخلاقی صورتحال کو تو جانے دیجئے اصحاب رسول میں سے بھی ایک باوقار اور قابل صد احترام شخصیت حضرت علی پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ مال غنیمت کی لونڈی کو تصرف میں لانے کے لئے کس قدر عجلت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ جو لوگ حضرت علی کے سلسلے میں اس روایت پر یقین کرتے ہوں کہ انہیں مذی بہت آیا کرتی تھی اور انھوں نے رسول اللہ سے اس سلسلے میں وضو کا مسئلہ بھی پوچھا تھا۔ (جیسا کہ بخاری کے کتاب الطہارۃ میں درج ہے) ان کے لئے حضرت علی کا یہ رویہ کچھ تعجب خیز نہیں ہوگا۔ البتہ جو لوگ عہد رسول کی مدنی ثقافت کو قرآن مجید کا عملی نمونہ سمجھتے ہیں ان کے لئے بیک وقت عصمتِ رسول، عظمت صحابہ کے ساتھ ہی ان قصہ کا ذبہ پر یقین کرنا ممکن نہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شانِ نزول کی متضاد روایتوں میں سے اپنی صواب دید پر کسی ایک کو راجح قرار دینے کے بجائے ہم ان تمام رطب و یابس سے خالی الذہن ہو کر وحی ربانی کو ایک ابدی وثیقے کے طور پر پڑھنے کی کوشش کریں اور تبھی ہم قصہ گو راویوں کے پھیلائے ہوئے ان مذموم پروپیگنڈوں سے بچ سکیں گے جن کا واضح ہدف فہم قرآن نہیں بلکہ رسول اللہ اور آپ کے قدسی صفات اصحاب کی کردارکشی ہے۔

148. یہ روایت اس طرح ہے"لما قام قائمنا رد اليه الحميراء حتى يجلدها الحد ينتقمه لابنته محمد" بصائر الدرجات ص۲۱۳۔ مزید دیکھئے ملا باقر مجلسی کی کتاب حق الیقین حصہ دوم ص ۳۴۷، تہران۔ جہاں یہ عبارتیں درج ہیں: ''ابن بابویہ درعلل الشرائع روایت کردہ است از حضرت امام محمد باقر علیہ السلام کہ چوں قائم ماظاہر شود، عائشہ را زندہ کند، تا برا وحد بزند وانتقام فاطمہ را از اوبکشد''

149. دیکھئے جلالین ص ص۵۶-۵۵۷، قرطبی ج۲۰-۱۹، ص ص ۳-۱۷۲، کشاف ج۴، ص ص۲۴-۸۲۲، رازی ج۳۲-۳۱، ص ص۴-۱۷۳، تفہیم القرآن ج۶، ص ص۵۶۲-۵۴۶

150. تفسیری روایتوں کو قبول کرنے میں ہمارے مفسرین نے اتنی احتیاط بھی نہ برتی جتنی کہ محدثین نے احکام سے متعلق احادیث قبول کرنے میں برتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ تمام وضّاع و کذّاب اور انتہائی غیر معتبر راویان جن کے غیر ثقہ ہونے کا حال خود رجال کی کتب میں موجود تھا اور جن سے محدثین روایات لینے کے روادار نہ تھے ایسے تمام لوگ تفسیر کی کتابوں میں جگہ پانے میں کامیاب ہوگئے۔ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ **''قال ابو قدامه السرخسي قال يحييٰ القطان تساهلون عن اخذ التفسير عن قوم لايوثقونهم في الحديث ثم ذكر الضحاک و جويبر او محمد بن السائب وقال هٰؤلاء لا يحمل حديثهم و يكتب التفسير عنهم''** (ابن حجر تہذیب التہذیب دوم، ص۱۲۴)

راویانِ تفسیر میں بظاہر جن ناموں سے ہم بہت مرعوب ہوتے ہیں مثلاً اسمٰعیل بن عبدالرحمٰن السدی، مقاتل بن سلیمان یہ بھی انتہائی غیر ثقہ اور ناقابل اعتبار ہیں یہی حال مشہور راوی ابن جریج کا ہے جو بنی امیہ کے رومی الاصل آزاد کردہ غلام تھے ان کے بارے میں ائمہ رجال کا خیال ہے کہ یہ حاطب اللیل تھے ہر رطب و یابس کو لکھ لیا کرتے تھے۔ بعضوں نے ان کے بارے میں 'لیس بشیٔ' لکھا ہے اور بعضوں نے ان کی بیان کردہ روایتوں کو ریح کے مانند قرار دیا ہے۔ منکر حدیثوں کے بیان اور تدلیس کے عمل میں انہیں خاصا ملکہ حاصل تھا۔ دارقطنی کہتے ہیں کہ ابن جریج مجروح راوی کہ جگہ ہر ثقہ راوی کا نام رکھ دیا کرتے ہیں اور امام شافعی نے ان کے کردار کا تذکرہ کرتے ہوئے ستر عورتوں سے ان کے متعہ کی بابت بیان کیا ہے۔

سدی وکلبی وغیرہ کی روایتیں احکام وسنن میں مقبول نہیں سمجھی جاتیں کہ یہ لوگ بالاتفاق وضّاع و کذّاب ہیں مگر تفسیری روایتیں اکثر و بیشتر ان ہی نامعتبر راویوں سے مروی ہیں۔ اگر راویوں کے ثقات کی بنیاد پر کتب تفسیر کی تطہیر کی جائے تو یہ تمام ضخیم مجلدات آناً فاناً معدوم ہوجائیں۔

151. ملاحظہ ہو: Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam,* Philadelphia, 1954, pp.34-35

152. ملاحظہ کیجئے کتاب پیدائش ۳، آیات ۱۹-۱۴

'The serpent tricked me, and I ate'. Then the Lord God said to the serpent:

'Because you have done this you are accursed more than all cattle and all wild

creatures. On your belly you shall crawl, and dust you shall eat all the days of your life.

I will put enmity between you and the woman, between your broad and hers. They shall strike at your head, and your shall strike at their heel.

To the woman he said: I will increase your labour and your groaning, and in labour you shall bear children. You shall be eager for your husband, and he shall be your master.

And to the man he said: Because you have listened to your wife and have eaten from the tree which I forbade you, accursed shall be the ground on your account. With labour your shall win your food from it all the days of your life. It will grow thorns and thistles for your, none but wild plants for your to eat.

You shall gain your bread by the sweat until you return to the ground; for from it you were taken. Dust you are, to dust shall return.

۱۵۳ Quoted by Abraham I. Katsh, *op.cit.*, p. 37

۱۵۴ فتح الباری، کتاب التفسیر ج ۸، ص ۴۸۰، حدیث: ۴۸۶۳، بیروت ۱۴۰۹ھ

۱۵۵ فتح الباری، ج۸، ص۲۹۳، ذیل تفسیر سورہ حج، بیروت ۱۴۰۹ھ

۱۵۶ اضافی معلومات کے زیر اثر وحی کی تعبیر و تاویل نے نہ صرف یہ کہ سخت قسم کے اختلافات پیدا کر دئے بلکہ بڑی حدتک غایت وحی کو بھی ہماری نظروں سے اوجھل کر دیا۔ نفسِ وحی پر غور و فکر کے بجائے ساری توجہ غیر مصدقہ ذرائع سے آنے والی معلومات پر مرکوز ہوگئی۔ ان اضافی معلومات نے کس طرح ہماری توجہ اصل مسئلہ سے ہٹا کر فروعات پر مرکوز کردی اس کی ایک روشن مثال نزول مائدہ سے متعلق معلومات ہیں۔ واقعۂ مائدہ جس کا قرآن میں از راہِ عبرت بیان ہوا ہے۔ ہمارے مفسرین کے نزدیک ایک تاریخی تحقیق کا موضوع ہے۔ دیکھا جائے تو اس طرح اضافی معلومات نے وحی ربانی کی معنوی تحریف کا راستہ ہموار کر دیا ہے کہ ہمارے غور و فکر کے تمام تر مرکز و محور وہ امور ہیں جو سرے سے غایتِ وحی ہے ہی نہیں۔

بنی اسرائیل پر من وسلویٰ کی نوازش یا حواری عیسیٰ کے لئے آسمان سے مائدہ کا نزول یا اصحاب کہف کے لئے حفاظت کا انتظام یہ باتیں اس بات پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ مومنین اور صالحین کی دلجوئی اور تالیفِ قلب کے لئے اسباب و علل کی دنیا کو معلق کر دیتا ہے۔ ایک ایسی صورت حال جب محض ظاہری اسباب سے کہیں اوپر اٹھ کر مومنین کی مدد اور ان کی دلجوئی کے لئے تائید غیبی کی شکل میں فرشتوں کا نزول یا مائدہ اور من وسلویٰ کا اتارا جانا

ممکن ہوجاتا ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ اہل ایمان پر اپنی ان آیات اور بشارتوں کو ظاہر کرتا ہے جو اہل ایمان کے لئے مخصوص ہیں۔ یہی ہے وہ بنیادی خیال جو سورہ مائدہ کی آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ ﴿إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربک ان ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله ان كنتم مومنينo قالوا نريدان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشّٰهِدِينo قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لِأَوَّلِنَا وآخِرِنا وآية منک وارزقنا وانت خير الرازقينo قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العلمينo﴾ میں بیان ہوا ہے۔

یہاں بھی ہمارے مفسرین کی توجہ اس مرکزی خیال پر غور وفکر کرنے یا اس سے انبساط وبشارت کی کیفیت حاصل کرنے کے بجائے ان امور پر مرکوز ہوگئی ہے کہ آیا آسمان سے جو مائدہ اترا تھا اس کی ماہیت کیا تھی، تحقیق کا سارا زور اس مسئلے پر مرکوز ہوگیا ہے کہ مائدہ میں کھانے کی کیا کیا چیزیں آئی تھیں، اس سے کتنے لوگ بیک وقت سیراب ہوسکتے تھے، مائدہ کا سائز کیا تھا، وہ کس طرح آسمان سے نیچے آتا تھا اور یہ طعام آسمانی کھانے والوں پر کس طرح کے اثرات مرتب کرتا تھا وغیرہ وغیرہ۔ کسی نے کہا کہ مائدہ ایک سرخ دسترخوان تھا جو بادلوں کے درمیان رکھا ہوتا تھا ایک بادل نیچے ہوتا تھا اور ایک اوپر سے ڈھانپے ہوتا تھا۔ حوارین عیسیٰ اسے اپنی آنکھوں سے آسمان سے اترتا دیکھتے تھے۔ تمام حوارین دسترخوان کے گرد بیٹھ جاتے۔ مائدہ سے ایسی لطیف خوشبو اٹھتی جو قوت شامہ کے لئے انتہائی لطیف اور تازہ تجربہ ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ جب پہلی بار مائدہ اترا تو حضرت عیسیٰ خوف سے کانپنے لگے کہ اس کے بعد اگر کسی نے کفر کیا تو سخت عذاب کی وعید تھی۔ انہی روایتوں میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب پہلی بار مائدہ نازل ہورہا تھا تو یہودیوں کی ایک بڑی بھیڑ اسے دیکھنے کے لئے جمع ہوگئی۔ حضرت عیسیٰ اور ان کے حوارین اس نعمت خداوندی کو اترتے دیکھ کر سجدہ ریز ہوگئے۔ قریب آئے تو دیکھا کہ مائدہ ایک دسترخوان سے ڈھکا ہے۔ اللہ کی حمد وثنا کے بعد دسترخوان کھولا گیا اور لوگوں نے سیر ہوکر کھایا۔ انہی روایتوں میں مائدہ کے Menu پر بڑی تفصیل بحث موجود ہے۔ کوئی کہتا ہے اس میں تلی ہوئی مچھلیاں، مختلف قسم کی سبزیاں، سرکہ یا نمک، روٹیاں، زیتون اور انار موجود تھے۔ کسی نے اس میں شہد، گوشت اور پنیر کے ہونے کا بھی ذکر کیا ہے۔ بعض حواریوں کے جواب میں حضرت عیسیٰ کا یہ فرمان بھی درج ہے کہ یہ طعام نہ تو بہشت سے آیا ہے اور نہ ہی زمین پر تیار کیا گیا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اسے فضا ہی میں تیار کیا ہے۔ (دیکھئے ابن ابی حاتم کی منقولہ روایتیں عن وهب بن منبه عن ابی عثمان النهدی عن سلمان الفارسی، مزید دیکھئے جلالین مطبوعہ رشیدیہ، دہلی ص ۱۱۱ حاشیہ ۵ وبیضاوی مطبوعہ مصر ص ۱۹۴) بعض روایتوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ اس ایک دسترخوان سے تیرہ سو آدمیوں نے شکم سیر ہوکر کھایا۔ لیکن اس کے باوجود مائدہ میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ کھانے کے بعد یہ مائدہ آسمان کی طرف بلند ہوتا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ فقیروں کو یہ کھانا مالدار بناتا تھا

اور بیماروں کو شفا بخشتا تھا۔ (روح المعانی ج ۷، ص ص ۶۴-۶۳)

مفسرین کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوگیا کہ یہ مائدہ روز اترتا تھا یا کبھی کبھی۔ کسی نے کہا کہ یہ خوان نعمت صرف مسکینوں اور بیماروں کے لئے تھا۔ اور کسی نے اس آسمانی برکت کو سب لوگوں کے لئے قرار دیا۔ روایتوں میں اس بات کا بھی تذکرہ موجود ہے کہ اس نعمت کی ناشکری کے عذاب میں کتنے لوگوں کی صورتوں کو مسخ کیا گیا۔ جلالین کے محشی علامہ ساوی نے لکھا ہے کہ جن لوگوں کو خنزیر بنایا گیا ان کی تعداد تین سو تیس (۳۳۰) تھی۔ (حاشیہ جلالین ص ۱۱۱، حاشیہ نمبر ۴) بعض روایتوں میں اس عذاب کا سبب یہ بتایا گیا کہ ان لوگوں نے مائدہ میں خیانت کی تھی اور اسے کل کے لئے بچا کر رکھ لیا تھا۔ یہ تو تھی مائدہ کی تفسیر ان مفسرین کی کتابوں میں جو مائدہ کے نزول کے قائل ہیں۔

علماء و مفسرین کا ایک حلقہ اس بات کا شاکی ہے کہ نزول مائدہ واقعتاً ظہور پذیر ہوا بھی یا نہیں۔ حسن بصری اور قتادہ نزول مائدہ سے انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل ہے کہ عذاب کی اتنی سخت شرط کے بعد حواریین مسیح اس مطالبے پر قائم نہیں رہ سکتے تھے۔ نزول مائدہ کے سلسلے میں وہب بن منبہ، کعب احبار، سلمان فارسی، عبداللہ بن عباس، مقاتل، کلبی اور عطاء وغیرہ کی روایتوں کے علاوہ عمار بن یاسر سے ایک حدیث مرفوع بھی نقل کی جاتی ہے جس سے مائدہ کا نزول ثابت ہوتا ہے۔ محدثین کا اس حدیث کے بارے میں بھی سخت اختلاف ہے۔ ابن کثیر (البدایة و النهایة ج ۲، ص ص ۸۷-۸۶) اسے منقطع بتاتے ہیں البتہ ابن جریر مرفوعا وموقوفا دونوں طرح سے نقل کرتے ہیں۔ روایتوں میں اس بات پر بھی سخت اختلاف ہے کہ اوپر بعض روایتوں کے حوالے سے مائدہ کے جس menu کا تذکرہ آیا ہے وہ کس حد تک صحیح ہے۔ عبداللہ بن عباس کے مطابق اس خوان میں مچھلی اور روٹی ہوتی تھی۔ البتہ سعید بن جبیر نے انہی ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ روٹی اور گوشت کے علاوہ سب کچھ ہوتا تھا۔ کعب احبار کی روایت صحیح مانی جائے تو اس میں گوشت کے علاوہ سب کچھ تھا۔ وہب بن منبہ کہتے ہیں کہ یہ روزانہ اترتا تھا، اس میں جنت کے پھل ہوتے تھے اور بیک وقت چار ہزار لوگ اس کے گرد بیٹھ کر کھاتے تھے۔ یہ روایتیں جو بظاہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتی ہیں تفسیر کی کتابوں میں کہیں کم اور کہیں زیادہ نقل ہوئی ہیں بعض مفسرین نے اسے موضوع اور من گھڑت ثابت کرنے کے لئے صفحات کے صفحات سیاہ کئے ہیں۔ قرطبی اور ابن کثیر ان روایتوں کے ناقد ہیں۔ لیکن انہی ابن کثیر نے مائدہ کے حوالے سے اپنی تفسیر میں ایک عجیب و غریب واقعہ نقل کیا ہے۔ لکھا ہے کہ موسیٰ بن نصیر نائب بنی امیہ کو بلاد مغرب کی فتوحات کے وقت وہاں مائدہ کے آثار ملے جس میں موتی اور جواہرات ٹکے ہوئے تھے۔ یہ مائدہ امیر المؤمنین ولید بن ملک کے پاس بھیج دیا گیا۔ دارالحکومت پہنچنے پر اسے دیکھ کر لوگوں نے حیرت واستعجاب کا اظہار کیا۔ (تفسیر ابن کثیر، سورہ مائدہ آیت ﴿ربنا انزل علینا مائدة﴾......) مفسرین میں جو لوگ مائدہ سے متعلق روایات کو صحیح سمجھتے ہوں یا جو لوگ اسے محض انسانی تخیل کا نتیجہ قرار دیتے ہوں واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے مفسرین نے تنقیدی یا تائیدی رویے

کے ساتھ ان روایات کا مختصراً یا تفصیلاً ذکر کرنا ضروری سمجھا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ قاری کا ذہن نفس آیت پر غور کرنے کے بجائے ان قصے کہانیوں کی تنقید و تائید میں کھو جاتا ہے۔ اور یہ قصے اپنی تمام تر کمزوریوں کے باجود تفسیری حواشی کے ذریعہ زندہ رہ جاتے ہیں۔ جن کی شعوری اور غیر شعوری مداخلت نسلا بعد نسل منتقل ہوتی رہتی ہے۔

اسی قبیل کی ایک بحث ''تابوت'' اور ''سکینۃ'' سے متعلق ہے۔ سورہ بقرہ میں بنی اسرائیل کی ملی زندگی کے بیان میں طالوت کا واقعہ بیان ہوا ہے۔ جب بنی اسرائیل طالوت کی بادشاہت کے سلسلے میں شبہات کا شکار ہو گئے تو انہیں یہ بتایا گیا کہ اس کی حکمرانی تمہارے لئے باعث خیر و برکت ہوگی۔ اس کے دور میں اللہ اپنی نشانیاں ظاہر فرمائے گا۔ ان نشانیوں میں ایک نشانی تو یہ ہوگی کہ تمہیں وہ گمشدہ تابوت دوبارہ واپس مل جائے گا۔ جس میں تمہارے لئے رب کی طرف سے سکینت کا سامان ہے اور جس میں آل موسیٰ اور آل ہارون کے باقیات وآثار ہیں۔ کسی امت مبعوثہ کے لئے اس کے نظری سرمائے کا گم ہوجانا اور اس کے مقدسات کا چھن جانا ایک ایسا سانحہ ہوتا ہے جس سے اس امت کا اعتماد جاتا رہتا ہے۔ تابوت کی واپسی بنی اسرائیل کے لئے دوبارہ ان کے ملی احیاء کی بشارت تھی جسے طالوت کی حکمرانی کے برحق اور اس کے من جانب اللہ ہونے کی دلیل ٹھہرایا گیا تھا۔

مفسرین نے اس اجمالی تاریخی بیان پر کچھ تو عوامی کہانیوں اور کچھ اسرائیلیات کے زیر اثر ایسی تفصیلات مرتب کرلیں کہ اگر ان تمام تفصیلات کو سامنے رکھا جائے تو اصل واقعہ کی ماہیت تک پہنچنا سخت مشکل ہوجاتا ہے۔ ان کہانیوں سے امر واقعہ پر تو روشنی نہیں پڑتی۔ البتہ ان روایات کے افسانوی اور طلسماتی ماحول میں قرآن کے اس تاریخی بیان سے ہماری توجہ ہٹ کر ان فروعات پر مرکوز ہوجاتی ہے جس کے بارے میں کسی قسم کی تفصیلات کا وحی میں سرے سے ذکر نہیں اور نہ ہی جسے غایت وحی سے کوئی تعلق ہے۔

بعض مفسرین نے ان بے سروپا کہانیوں پر سخت تنقید کی ہے۔ لیکن اس تنقید اور محاکمے کے باوجود کم از کم جن روایتوں کو قبول کرنے اور جن واقعات کو اعتبار بخشنے کی کوشش ان تفسیروں میں ملتی ہے وہ بھی وحی کے مزاج اور اس کی غایت پر پردہ ڈالنے کے لئے کافی ہے۔ مثال کے طور پر معتدل تفسیروں میں یہ بات تسلیم کرلی گئی ہے کہ تابوت بنی اسرائیل کا ایک تہذیبی ورثہ تھا جس میں ہارون وموسیٰ کے تبرکات تھے اور جسے بنی اسرائیل جنگ میں آگے رکھ کر لڑتے تھے اور اللہ تعالیٰ اس صندوق کی برکت سے انہیں فتح دیتا تھا۔ پیغمبروں کے آثار وتبرکات سے اگر جنگوں میں فتح وشکست کا فیصلہ ہوتا ہوتو یہ رویہ انبیاء اور اولیاء کے آثار وتبرکات کو ایک مستقل تقدس عطا کردیتا ہے۔ جب ایک بار روایتوں کے بل بوتے پر یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ اس صندوق کی بدولت بنی اسرائیل فتح یاب ہوتے تھے تو پھر قرآن مجید کے سلفی مترجمین کے لئے بھی اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ تبرکات کے اس استعمال کا انکار کرسکیں۔ البتہ مولانا جوناگڑھی کو اس آیت کی تشریح میں یہ شرط لگانی پڑی کہ

''انبیاء و صالحین کے تبرکات یقیناً باذن اللہ اہمیت وافادیت رکھتے ہیں بشرطیکہ وہ واقعی تبرکات ہوں...... لیکن محض جھوٹی نسبت سے کوئی چیز متبرک نہیں بن جاتی۔ جس طرح آج کل تبرکات کے نام پر کئی جگہوں پر مختلف چیزیں رکھی ہوئی ہیں۔ جن کا تاریخی طور پر پورا ثبوت نہیں ہے۔'' (ترجمہ قرآن مطبوعہ مجمع ملک فہد مدینہ ص ۱۰۵)

طبری، ثعلبی، بغوی، قرطبی، ابن کثیر اور سیوطی ان تمام حضرات نے اپنی تفسیروں میں تمام تر توجہ اس امر پر مرکوز کی ہے کہ تابوت کی نوعیت کیا تھی، وہ کس لکڑی کا بنا تھا، اس کا حجم کیا تھا اور اس میں کیا کیا چیزیں موجود تھیں۔ اس تابوت سے سکینت کا کام کیسے لیا جاتا تھا، آخر اس کے اندر کیا چیز تھی کہ اسے جنگ میں آگے رکھنا دشمنوں پر فتح کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ متضاد اور بے سروپا روایتوں نے اس پر اسرار تابوت میں ایسی ایسی چیزیں جمع کر دی ہیں کہ ان تمام تفصیلات کے بیان سے قرآن کے طالب علم کے لئے حقیقت کا پتہ لگانا امر محال بن گیا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ یہ تفصیلات ان مفسرین کو کہاں سے حاصل ہوئیں۔ البتہ آپس میں ان بیانات کے تضاد سے یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ یہ تمام کی تمام روایتیں انسانی ذہن کی اختراع ہیں۔ جس کے ارتقاء میں کئی نسلوں کا تخیل صرف ہوا ہے۔ اس چھوٹے سے تابوت میں جسے تین ہاتھ لمبا اور دو ہاتھ چوڑا بتایا جاتا ہے روایات کے مطابق آدم سے آل موسیٰ تک شاید ہی کوئی قابل ذکر چیز ہو جو اس میں موجود نہ ہو۔ قرآن کے بیان کے مطابق اس میں آثار انبیاء اور بنی اسرائیل کے لئے سکینۃ اور طمانیت قلب کا سامان تھا۔ سکینۃ کی تشریح کرتے ہوئے کسی نے حضرت علی سے یہ روایت کی ہے کہ وہ ایک تیز ہوا تھا جس کے دو سر تھے ان میں ایک کا چہرہ انسان کا تھا۔ مجاہد نے کہا کہ وہ بلی کی شکل کا ایک جانور تھا۔ جس کی آنکھوں میں تیز چمک تھی۔ دشمن کی فوج پر جب آنکھوں کی یہ شعاع پڑتی تو اس کی شکست یقینی ہو جاتی۔ محمد بن اسحاق نے وہب بن منبہ کے حوالے سے بتایا کہ سکینۃ دراصل ایک مری ہوئی بلی کا سر تھا جو تابوت میں رکھا جاتا، جب کھوپڑی چیخنے لگتی تو سمجھا جاتا کہ اب فتح قریب آ گئی ہے۔ ابن عباس اسے سونے کا طشت قرار دیتے ہیں جس میں انبیاء کے دل دھوئے جاتے ہیں اور جو بقول ان کے موسیٰ کو دیا گیا تھا۔ ثعلبی نے اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اس تابوت کو حضرت آدم سے جوڑ دیا۔ ان کے بقول یہ تابوت حضرت آدم کو دیا گیا تھا جس میں آدم سے رسول اللہ تک الگ الگ خانے میں تمام انبیاء کی تصویر تھی۔ بلکہ انہوں نے تو حضور کی دائیں سمت ایک تصویر میں ابوبکر صدیق کو نماز پڑھتے ہوئے اور بائیں طرف عمر فاروق کو لوہے کی سینگ میں دکھایا ہے۔ سامنے ایک تصویر میں علی بن ابی طالب کندھے سے تلوار لٹکائے کھڑے ہیں۔ (تفسیر ثعلبی ج ا ص ۲۱۵)

وہب بن منبہ سے روایت ہے کہ ''سکینۃ'' اللہ کی طرف سے ایک روح تھی۔ جب بنی اسرائیل آپس میں اختلاف کرتے تھے تو وہ بولتی تھی اور انہیں امر واقعہ سے آگاہ کرتی تھی۔ عبداللہ بن عباس کے مطابق تابوت میں موسیٰ کا عصا اور تورات کے الواح تھے۔ قتادہ، سعدی، ربیع بن انس اور عکرمہ کا بھی یہی بیان ہے ابو صالح کی روایت میں

عصائے ہارون وموسیٰ اور توراۃ کی دوتختیوں کے علاوہ تابوت میں ایک تھیلا من وسلویٰ کا بھی تھا۔ ایک اور روایت میں عصائے موسیٰ اور ہارون کے علاوہ موسیٰ کی جرابیں اور ہارون کے عمامہ کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ جلالین کے مطابق تابوت میں تمام انبیاء کی تصویریں تھیں، بیضاوی کا خیال ہے کہ اس تابوت میں زبرجد یا یاقوت کا ایک موتی تھا جس کا سر اور دم بلی کی طرح تھی۔ اس کے دو بازو تھے جب وہ پھڑ پھڑانے لگتے تو تابوت دوڑنے لگتا اور بنی اسرائیل اس کے پیچھے پیچھے چلتے۔ جہاں وہ ٹھہر جاتا وہی جگہ لڑائی کے لئے بابرکت سمجھی جاتی۔ بعض روایتوں میں اسے حضرت موسیٰ کی ماں کا تابوت بتایا گیا ہے جس میں حضرت موسیٰ کو رکھ کر دریا میں ڈالا گیا تھا۔ علامہ آلوسی نے ان تمام روایتوں کا محاکمہ کیا ہے لیکن وہ کسی ایک نتیجے پر نہیں پہنچے ہیں۔ جدید مفسرین میں ابوالاعلیٰ مودودی نے اس صندوق میں تورات کے اصل نسخے کے علاوہ اس کے اندر عصائے موسیٰ اور من کا ہونا بتایا ہے۔

ان تمام روایات پر اجمالی نظر ڈالنے سے بآسانی یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ کس طرح ہمارے مفسرین نے اس اجمال کو جسے قرآن نے "بقیه ما ترک آل موسیٰ وآل هارون" قرار دے کر اس کی تفصیل کو غیرضروری سمجھا تھا، اسے اپنی تمام تر توجہات کا مرکز ومحور قرار دے ڈالا۔ اپنی اس جستجو میں وہ مختلف مآخذ اور حکایتوں تک گئے۔ یہاں تک علمائے یہود کی خود ساختہ تحقیق سے بھی مستفید ہونے میں انہوں نے کچھ عار نہ سمجھا جیسا کہ عبدالماجد دریابادی نے علمائے یہود کی تحقیق کے مطابق تابوت کا طول ڈھائی فٹ، عرض ڈیڑھ فٹ اور اونچائی ڈیڑھ فٹ لکھا ہے۔ مفتی محمد شفیع اور مولانا تھانوی کی تفسیروں میں بھی صاحب تفہیم القرآن کی طرح تابوت کی واپسی کے سلسلے میں وہی حکایت موجود ہے کہ دشمن جب اسے بنی اسرائیل سے چھین کر لے گیا تو ان کے لئے یہ متبرک تابوت باعث عذاب ثابت ہوا۔ جہاں بھی تابوت رکھا جاتا وہاں وبائیں آجاتیں۔ بالآخر دو بیلوں پر ڈال کر اس تابوت کو دشمنوں نے بنی اسرائیل کی طرف ہانک دیا۔ تابوت کی واپسی کا یہ طریقہ ہمارے تفسیری حاشیوں میں اس اعتماد اور تواتر کے ساتھ تحریر ہوا ہے کہ اب اس کے کسی جز کی صداقت پر بھی کسی کو شبہ نہیں ہوتا اور ہو بھی کیوں کر جب "تحمله الملائكة" سے ہمارے تخیل میں دو بیلوں کی کہانی تازہ ہوجاتی ہو۔ تلاش بسیار کے بعد بھی ہمیں ان متواتر تاریخی کہانیوں کی کوئی مستند بنیاد ہاتھ نہ آسکی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ انہی حاشیوں میں بیلوں اور فرشتوں کے مابین مطابقت پیدا کرنے کے لئے یہ بات پڑھنے کو ملی کہ تابوت تو بیلوں پر تھا البتہ اس کی حفاظت فرشتے کر رہے تھے۔ (دیکھئے ترجمہ شیخ الہندص ۵۱، معارف القرآن ج۱ص ص۶۰۵-۶۰۷ اور تفہیم القرآن ج۱ص ۱۸۹) جو اسے ہانک کر طالوت کے دروازے تک پہنچا گئے تھے۔ یہ ہے وہ تفسیری روایت جس کی باضابطہ ابتداء تو طبری سے ہوتی ہے البتہ اس کی باضابطہ انتہا اب قرآن کے طالب علموں کے لئے ایک زبردست چیلنج بن گیا ہے۔ جب تک قصص اور روایات کے یہ پردے چاک نہیں کئے جاتے ہمارے دل و دماغ پر تجلی ربانی کا انکشاف وانعکاس ممکن نہیں۔

۱۵۷؎ زمخشری، الکشاف، ج۲،ص ۱۳۸، بیروت ۱۴۰۷ھ

۱۵۸؎ کشاف، ج۳،ص ۵۸،تفسیر ابن کثیر ج۲،ص ۳۴۶

۱۵۹؎ بیضاوی، مطبوعہ مصر ص ۲۴۹

۱۶۰؎ جلالین، بیروت،ص ۱۹۸،

۱۶۱؎ بیضاوی،ص ۲۴۹

۱۶۲؎ روح المعانی، ج۵،ص ۵۵

باب ۴

مثلہ معہ

وحی سے باہر وحی کی تلاش

﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾

وحی ایک متعین اور خود مکتفی شئ ہے، جس کے نزول کے بعد کسی اور اضافی ہدایت کی ضرورت اگر باقی رہ گئی تو اسے وحی کا نقص تصور کیا جائے گا۔ قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی نزول ہدایت کا بیان ہوا ہے، وہاں اس بات کی تخصیص کر دی گئی ہے کہ یہ ہدایت جب بھی آئی ہے اپنی تمام تر تفصیل اور تکمیل کے ساتھ ہی اس کا ظہور ہوا ہے۔ ﴿**ثم آتینا موسی الکتاب تماماً**......﴾ (الانعام:۱۵۴) ﴿**وکتبنا له في الألواح مِنْ کل شئي موعظة وتفصیلا لکلّ شئي**......﴾ (الاعراف:۱۴۵) جیسی آیات میں دراصل اسی امر کی طرف اشارہ ہے کہ نزول تورات کے بعد اہل یہود کو کسی اضافی مأخذ ہدایت کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی تھی۔ قرآن کا اپنے مخاطبین سے یہ انداز ﴿**افغیر اللّٰه ابتغی حکما وهو الذي أنزل إلیکم الکتاب مفصلاً**......﴾ (الانعام:۱۱۵) وحی کی اسی تکمیلی، تفصیلی اور حتمی وصف کی طرف اشارہ ہے۔ انبیائے سابقہ پر آنے والی وحی ہو یا آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والا قرآن مجید، اگر انہیں ہدایت کے حتمی اور تکمیلی مأخذ کی حیثیت حاصل نہ ہو تو خود ماہیت وحی کے بنیادی تصور پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔ اور چونکہ قرآن وحی ربانی کی آخری کڑی ہے، رہتی دنیا تک کے لئے اسے **حجة من بعدالرسل** کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے یہاں تمام انبیائے سابقہ کو عطا کی جانے والی حکمت اور ان پر نازل کی جانے والی ''کتابیں'' یا ''موعظة'' اس طرح مرتکز ہوگئی ہیں کہ ان میں کتب سابقہ کا ارتکاز بھی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ ایک ایسا طرز بیان بھی جو امم سابقہ کے بیان سے مستقبل کے لئے لائحۂ عمل فراہم کرتا ہے: ﴿**وماکان هذا القرآن أن یفتریٰ من دون اللّٰه ولکن تصدیق الذي بین یدیه**

وتفصيل الكتٰب لاريب فيه من رب العالمين﴾(یونس:۳۷)

قرآن مجید میں امم سابقہ کے حوالے سے تفصیل الکتاب کے بیان کو تاریخی پس منظر میں بھی دیکھا جانا چاہئے، اہل یہود جو اپنی مذہبی تاریخ میں کتاب الٰہی کے گرد انتہائی تفصیلی اور ضخیم تعبیری لٹریچر کے حوالے سے معروف ہیں اور جن کے یہاں تلمود اور اس کے نہ ختم ہونے والے تشریحی و تعبیری سلسلے نے عملاً خمسہ موسوی کو مأخذ ہدایت کی حیثیت سے پس پشت ڈال رکھا ہے، وہ ان لوگوں میں ہیں جنہیں "احسن تفصيلاً لكل شئي" عطا کی گئی۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے خدا کی کتاب کو ناکافی سمجھا اور اس کے گرد اپنی تشریح و تاویل کے جنگل کھڑے کر دیئے۔ جس کے نتیجے میں وہ مأخذ ہدایت سے دور آراء الرجال پر چل نکلے۔ "کتاباً تفصیلاً" کے باوجود وحی سے باہر مأخذ وحی کی تلاش ایک ایسا عمل تھا جس نے اہل یہود کی تمام تر مذہب پسندی کے باوجود ان کی راہ گم کر دی۔ قرآن مجید میں امم سابقہ کے حوالے سے کتاب تفصیلہ کا بیان اور پھر امت مسلمہ کو بار بار اس امر پر متوجہ کرنا کہ ان پر کتاب مفصل نازل کی گئی ہے، دراصل اسی خطرہ سے آگاہ کرنا ہے، مبادا وہ بھی اپنی تاریخ کے کسی مرحلہ میں اہل یہود کی طرح اس مفصل اور واضح وحی کو ناکافی نہ سمجھنے لگیں اور کہیں ایسا نہ ہو کہ امم سابقہ کے ربائیوں اور فریسیوں کی طرح تاریخ کے کسی مرحلے میں علمائے اسلام کے ہاتھوں بھی وحی ربانی کے گرد تاویلی اور تاریخی ادب کا حصار وجود میں آجائے۔

اقوام سابقہ کے مذہبی انحراف اور ان کی فکری گمرہی پر قرآن مجید میں جس طرح تنقید کی گئی ہے اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذہبی انحراف دراصل مذہبی فکر کے حوالے سے ہی آتا ہے۔ احبار ورہبان کا خدا بن جانا یا ان کا شارع کی حیثیت اختیار کر لینا تاریخ اور تعبیر کو غیر معمولی اہمیت دیئے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ تاریخ اگر وحی بن جائے یا وحی پر سبقت لے جائے، ان دونوں صورتوں میں مذہب کی تشریح و تعبیر کے جملہ حقوق احبار ورہبان کے ہاتھوں میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ اہل یہود کے ربائی جب اقوال بزرگاں کی روشنی میں خمسہ موسوی کے احکامات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے احکامات برآمد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو دراصل وہ تعبیر کے حوالے سے تاریخ کو وحی جیسا تقدس عطا کر دیتے ہیں۔ وحی کے گرد تاریخ کا یہ حصار امم سابقہ کے حوالے سے ایک معروف انحراف کی حیثیت سے قرآن مجید میں زیر بحث آیا ہے[1] دیکھا جائے تو تاریخ میں مذہب کو مذہبی فکر سے جتنا نقصان پہنچا ہے اتنا کسی غیر مذہبی یا مخالفانہ سبّ وشتم سے بھی نہیں پہنچا۔ تاریخ وحی کے گرد دبیز پردہ ڈال سکتی ہے اور اگر تقدس کا قالب اختیار کر لے تو اس کے اندرون سے حملہ آور ہوسکتی ہے۔ جبکہ وہ لوگ جو وحی کی مخالفت کو اپنا شعار بناتے ہیں، ان کی حیثیت تاریخ کے دائرے سے باہر رہ کر operate کرنے والوں کی ہوجاتی

ہے۔ وہ تاریخ کی periphery پر یا تو marginalize ہوجاتے ہیں یا تاریخ انہیں عضو معطل کی حیثیت سے ہمیشہ کے لئے ایک ایسے morgue میں ڈال دیتی ہے جہاں وہ اپنی تمام تر تاریخی حیثیت کے باوجود تاریخ کے trash can میں منجمد ہوجانے پر مجبور ہوجاتے ہیں، البتہ تقدیسی تاریخ جو وحی پر اندرون سے حملہ آور ہوتی ہے متن وحی کی موجودگی کے باوجود اپنے اندر تشریح و تاویل کے ذریعے بسا اوقات ایسا پہرہ بٹھا دیتی ہے جس سے وحی اگر معطل نہ ہوتو کم از کم وظیفۂ وحی ضرور معطل ہوجاتا ہے۔ امم سابقہ کی طرح آج اگر مسلمانوں میں وحی کو کتاب ہدایت کے بجائے کتاب برکت کی طرح برتنے کا رواج پیدا ہوچلا ہے تو دراصل اس کی وجہ تقدیسی تاریخ کا یہی اندرونی حملہ ہے۔

عام انسانوں کے لئے رسول کی شخصیت ایک ایسا paradox ہے جس کا متوازن ادراک وحی کی سخت ترین نگرانی کے بغیر ممکن نہیں۔ اپنے ہی جیسے ایک انسان کو رسول ماننا ایک پرخطر ذہنی سفر سے عبارت ہے۔ یہ بال سے بھی زیادہ باریک اور تلوار سے کہیں زیادہ تیز پل پر چلنے کے مترادف ہے۔ رسول کا اقرار اور انکار ایک ایسی thinline ہے جس سے دو علٰیحدہ علٰیحدہ امتیں وجود میں آجاتی ہیں۔ رسول نہ تو کلی طور پر بشری ہے اور نہ ہی ملکوتی، جونگاہیں اسے صرف بشری طور پر دیکھ پاتی ہیں وہ اس کی رسالت کا انکار کردیتی ہیں اور جو اسے ملکوتی صفات کا متحمل پاتی ہیں وہ بھی اظہار غلو کے راستے رسول کے مقصد بعثت کو defeat دے دیتی ہیں۔ کفر اور شرک کی ان دو منتہاؤں کے بیچ رسول کی دریافت ایک ایسا نازک امر ہے جس پر قائم رہنا بالعموم انسانی معاشروں کے لئے زیادہ عرصہ تک ممکن نہیں ہوتا۔ ایک ایسا شخص جس سے خدا کلام کرتا ہو یا جس پر اس کا پیغام نازل کیا جاتا ہو، جس کا وجود آسمانوں اور زمین کے رابطے سے عبارت ہو، اس کے اردگرد کی تاریخ اگر آنے والے دنوں میں تقدیس کی حامل ہوجائے تو یہ کچھ عجب نہیں۔

تاریخ کا اپنا temptation ہوتا ہے بالخصوص ایک ایسی تاریخ جو آسمانوں سے زمین کے رابطے پر مشتمل ہو یا جو مہبط وحی کے ایام و آثار کا احاطہ کرتی ہو، اسے مؤمنین کے لئے محض تاریخ قرار دینا یا تاریخ کی سطح پر اس کا پڑھنا نہ صرف یہ کہ ممکن نہیں بلکہ جذباتی اور شعوری طور پر ایسا مطلوب بھی نہیں۔ ﴿**محمد رسول اللّٰہ والذین معہ**﴾ (الفتح:۲۹) کی اعلیٰ صفات کا تذکرہ جس طرح خود کلام ربیّ میں وارد ہوا ہے، اس سے اس تأثر کو تقویت ملتی ہے کہ یہ عام تاریخ نہیں بلکہ ان لوگوں کا بیان ہے جن کی اولوالعزمی، شان ملکوتی اور تقدیسی صفات نے مستقبل کے لئے ایک کامیاب ماڈل فراہم کیا ہے۔ البتہ تاریخ کے اس ستائشی بیان، مہبط وحی کو اسوہ قرار دینے اور خود اس تاریخ کو تقدیس عطا کردینے میں جو سراسر Human Perception کا مرہون منت ہو، بڑا

فرق ہے کہ تاریخ کے Human Perception یا اس کی Human Recording کو آسمانی Perception اور Revelatory بیان کے مماثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امم سابقہ نے اپنے انبیاء کے ایام و آثار کے سلسلے میں اسی غلطی کا ارتکاب کیا تھا۔ وہ مہبط وحی کے بارے میں آسمانی بیان پر انحصار اور اکتفا کرنے کے بجائے، اس بارے میں انسانی تاریخ گوئی کو بیان لازوال اور تقدیس کا درجہ دے بیٹھے۔ اس طرح ان کے یہاں تاریخ کو وحی کا مثل قرار دینے کی راہ ہموار ہوگئی۔

اہل یہود نے نہ صرف یہ کہ حضرت موسیٰ کے ایام وآثار کو تقدیسی تاریخ کا درجہ دے دیا اور اسے خمسہ موسوی کی تحریری وحی کے مقابلے میں ربانی وحی کا درجہ عطا کیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ عقیدہ وضع کرلیا کہ تحریری وحی کی تمام تر تفہیم صرف زبانی وحی کے حوالے سے کی جاسکتی ہے۔ اس طرح ان کے یہاں تاریخ نہ صرف یہ کہ وحی کے مماثل ہوگئی بلکہ اسے تشریح وتعبیر کے حوالے سے وحی پر یک گونہ سبقت بھی حاصل ہوگئی۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جو بنیادی طور پر اہل یہود کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کو راہ راست پر گامزن کرنے کے لئے آئے تھے اور جو اہل یہود کے فریسیوں اور ربائیوں کے ہاتھوں فقہ کے بے جان اور بے روح مظاہر سے سخت نالاں تھے، تورات کے گرد تاریخ وتعبیر کے حصار کو وحی کی تنسیخ پر محمول کرتے تھے۔ حضرت مسیح نے جب فریسیوں کے مذہبی رویے پر تنقید کرتے ہوئے یہ بات کہی کہ "وہ مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہیں"[۲] تو ان کا اشارہ دراصل آراء الرجال کی اسی فقہ یہود کی طرف تھا جو ایام وآثار کے حوالے سے تورات کو عملاً معطل کردینے کی موجب ہوئی تھی۔ اہل یہود کی مذہبی فکر کے منجمد اور متعفن سمندر میں حضرت مسیح کی دعوت نے ایک زلزلہ برپا کردیا۔ البتہ آنے والے دنوں میں جب ان کی دعوت خود ان کے پیروؤں کے ہاتھوں تبلیغی اور سیاسی ضرورت کے پیش نظر نئے لب ولہجے کی حامل ہوگئی، اور جب انہیں اہل یہود کے بشیر ونذیر کے بجائے عالمی پیغمبر کی حیثیت سے بھی دیکھا جانے لگا، اور جب بیت اللحم اور یروشلم کے آثار سے دور متبعین مسیح اپنے تبلیغی کام کو جاری رکھنے پر مجبور ہوئے تو ان کے اندر پیغام مسیح کے ساتھ ساتھ ایام وآثار کو بھی اہمیت حاصل ہوگئی۔ وحی ربانی پر مشتمل مسیح کی تعلیمات ان کے ایام وآثار کے بیان میں اس قدر خلط ملط ہوگئی کہ ان دونوں کا ایک دوسرے سے الگ کرنا تو کجا، اس کے برعکس کلمۃ اللہ کے حوالے سے یہ عقیدہ گھڑ لیا گیا کہ مسیح کا وجود فی نفسہ وحی پر مشتمل تھا اور یہ کہ جب تک وہ اس سرزمین پر رہے ہر لمحہ ان کا ایک ایک عمل ایک پیغام، ایک وحی، ایک حکمت عملی اور ایک موعظت کو بے نقاب کرتا رہا۔ اہل یہود اپنے تاریخی شعور کے حوالے سے ایک ایسی قوم میں اپنا شمار کراتے ہیں جنہیں تاریخ کی اہمیت کا گہرا احساس ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ تورات کی حاملیت کے حوالے سے

خدائی اسکیم میں ان کی خصوصی حیثیت ہے۔ان کا خیال ہے کہ انہوں نے اس وقت توریت کی ذمہ داری قبول کی جب دوسری قوموں نے اپنی کم مائیگی کے باعث اس ذمہ داری سے معذرت کر لی تھی۔ اپنی اس خصوصی حیثیت کے تئیں اہل یہود نے ہمیشہ اپنی قومی تاریخ کو نہ صرف یہ کہ حتی الامکان محفوظ رکھنے کی کوشش کی بلکہ اسے تاریخ سے کہیں زیادہ تقدیس کے مرتبے پر لے آئے۔ البتہ حیرت اس بات پر ہے کہ حضرت مسیح جوتاریخ کے اس نظری مقام کے سخت ترین ناقد تھے اور جنھوں نے تاریخ کی پروردہ فقہ الرجال اور ربائیوں کے تفقہ پر سخت ترین تنقید کی تھی خود ان کے متبعین نے تاریخ کو وحی کا مماثل ہی قرار نہیں دیا بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر خودتاریخ کوہی وحی قرار دے ڈالا، حواریوں نے اپنی انجیلیں ہوسکتا ہے تاریخ کے اس تقدیسی نقطۂ نظر سے نہ لکھی ہوں، البتہ عملاً ہوا یہی ہے کہ اب یہ کتابیں وحی کے تاریخی بیان کے بجائے وحی یا کم از کم وحی کے مستند اظہار کے طور پر پڑھی جاتی ہیں۔ اس تاریخی تسلسل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام کو اگر اسی تقدیس حامل کا بتایا جائے یاامم سابقہ کی طرح آپ ﷺ کے متبعین بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وآثار میں وحی غیر متلو کا جلوہ نمائی دیکھیں تو یہ دراصل اسی منحرف تاریخی رویے کی توثیق ہوگی۔

محمد رسول ﷺ کے ایام وآثار اور مہبط وحی کی حیثیت سے آپ کے اردگرد کا زمان ومکاں یقیناً انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ البتہ حضرت موسیٰ یا حضرت مسیح یا دیگر زمانی، مکانی اور قومی پیغمبروں کے برعکس آپ کی رسالت کا دائرۂ کار ''العالمین'' اور آخری رسول کے حوالے سے مدت کارتا قیامت ہے۔ایک ایسا پیغمبر جو'' کافۃ للناس'' ہو اور جس کا منصب بشیر ونذیر اسے تاریخ کے آخری لمحے تک برسرِ پیکار بتاتا ہو، ایک ایسا رسول اگر زمان ومکاں کی حدبندیوں میں محض ایک تاریخی کردار کے طور پر ابھرے یا اس کے اردگرد کے تہذیبی مظاہر کی اس کے اسوہ یا سنت پر چھاپ بتائی جائے تو اس کے ماورائے تاریخی مشن پر سوالیہ نشان لگ جانا عین فطری ہے۔ پھر اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایام وآثار کو تاریخ یا تقدیسی تاریخ کا درجہ دے کر اسے ہم اپنے لئے خواہ لائق اتباع سمجھیں یا اسے ایک precedent کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کریں، ان دونوں صورتوں میں تاریخ کی سطح پر ایام رسول میں ہماری واپسی ممکن نہیں۔ ایام رسول کو وحی کا مماثل سمجھا جائے یا اسے محض تاریخ قرار دیا جائے، جذبے اور تخیل ہر دو سطح پر ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتے ہیں وہ صرف یہ کہ تاریخ کی چھلنیوں سے چھن کر آنے والی معلومات پر اپنے ایقان کی مہر ثبت کردیں۔ البتہ جولوگ محمد رسول اللہ ﷺ کو ایک زمانی اور مکانی پیغمبر سے کہیں زیادہ حال اور مستقبل کے پیغمبر کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں، ان کے لئے لازم ہوگا کہ وہ ان ایام وآثار کو تاریخ کے انسانی perception اور ماٰخذ کے بجائے خود وحی قرآنی سے رجوع

کریں جہاں آپ کے ایام و آثار جابہ جا sparks of authentic history کی حیثیت سے بکھرے پڑے ہیں۔ایک ایسی تاریخ جس پر fossilized information سے کہیں زیادہ مستقبل کے اعلامیہ کا گمان ہوتا ہے۔

متبعین مسیح کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ ایام اور آثار میں وحی ربانی کو تلاش کریں۔ البتہ ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم وحی ربانی میں ایام وآثار محمدی کا ارتکاز دیکھ سکیں۔ دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔اول الذکر تاریخ کے ذریعے وحی کی دریافت کی ایک انسانی کوشش ہے جبکہ ثانی الذکر وحی کے توسط سے ایام وآثار کی تجلیوں کا ایک لازوال اور مصدقہ وثیقہ۔اہل ایمان کے لئے ایام وآثار کی معلومات اور اس کے تخلیقی vision کا طریقۂ کار اس لئے اہم ہے کہ زندگی کے جملہ معاملات میں وحی ربانی کی نگرانی میں اسوۂ رسول ہمارا واحد رہنما ہے۔ البتہ اس اسوہ کی تلاش میں وحی کے مصدقہ مأخذ کے بجائے تاریخ کے انسانی تصدیقی اصول کی اتباع نامناسب ہوگی۔ ایسا اسلئے بھی کہ تاریخ کو تاریخ کے ذریعہ re-create کئے جانے کا عمل نہ صرف یہ کہ اصول تاریخ کی پرخطروادیوں سے عبارت ہے بلکہ ایام رسول کی خصوصی اہمیت کے پیش نظر ہم پورے وثوق کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی اصول تاریخ یا تاریخی بیان میں یہ قوت نہیں کہ وہ ایام رسول کو اس کی تمام تر ابعاد کے ساتھ ہمارے دل ودماغ پر منکشف کر سکے۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ تاریخ بہرحال تاریخ ہے جسے مصدقہ وحی کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ ثانیاً کسی تاریخ نویسی میں یہ وسعت نہیں ہوسکتی کہ وہ ۲۳ سالہ پیغمبرانہ شب وروز کو جس کا ایک ایک لمحہ زمانوں کے ابعاد پر مشتمل ہو،اسے تمام تر تفصیلات ، جزئیات اور ماحولیاتی کیفیت کے ساتھ رقم کر سکے۔ سیر وتاریخ کی ضخیم وجیم کتابیں زیادہ سے زیادہ بعض اہم یا نسبتاً اہم واقعات کا گوشوارہ بناتی ہیں۔لیکن ۲۳ سال کی جلوہ سامانیوں میں کون سا لمحہ اہم تھا اور کون سا غیر اہم، اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ تاریخ کے ذریعہ تاریخ کو Re-create کرنے کا عمل زیادہ سے زیادہ ہمیں جو کچھ فراہم کرسکتا ہے وہ ایام رسول کا ایک مجمل،مبہم، ناقص ریکارڈ اور بس۔ پھر ہمارے پاس اس کے علاوہ اور کیا راستہ رہ جاتا ہے کہ ہم ایام اور آثار اور اسوۂ رسول کو تاریخ کے بجائے قرآن کے ذریعہ متصور کرنے کی کوشش کریں۔ جو یقیناً ایک ایسی کتاب ہے جہاں نہ صرف یہ کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے شب وروز اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہیں بلکہ انبیائے سابقہ کے منور لمحوں کا بیان اور وحی سابقہ کی تجلیاں بھی بڑی حد تک یہاں مرتکز ہوگئی ہیں۔ اسوۂ رسول کے ایک لازوال اور مصدقہ مأخذ کی موجودگی میں انسانی تاریخ پر غیر معمولی انحصار سے خطرہ اس بات کا ہے کہ ایک ماورائے تاریخ پیغمبر کی شخصیت کہیں ایسا نہ ہو کہ تاریخ کے انسانی قالب میں اوجھل ہوجائے۔قرآن مجید کی غیرمحرف موجودگی اور رسول اکرم ﷺ کے مشن کی عالمی اور بے زمانی حیثیت ہم سے اس بات کی طالب ہے کہ

ہم امم سابقہ کی طرح اپنے رسول کے ایام و آثار کو تاریخ کے بجائے ماورائے تاریخی انداز سے پڑھنے کی کوشش کریں اور ایسا تبھی ممکن ہے جب ہم مدینۃ الرسول کی زمانی اور ماحولیاتی تجسیم کو تاریخ سے کہیں زیادہ Archetypal History کی حیثیت سے دیکھ سکیں ورنہ امم سابقہ کی طرح ہمارے یہاں بھی اسوہ کی تلاش کا عمل محض ایک تاریخی مطالعہ بن کر رہ جائے گا۔ ایک ایسی تاریخ جو اپنی تصدیق کے لئے اپنے ہی جیسے کمزور ماٰخذ یعنی تاریخ کی محتاج ہوتی ہے۔

امم سابقہ کی ان خوش گمانیوں کے پیش نظر جوان کے یہاں انبیاء کے ایام وآثار کے حوالے سے پیدا ہوگئی تھیں اور جن کے نتیجے میں تاریخ کو وحی کی مستند تشریح یا مثل وحی کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، مسلمانوں کی پہلی نسل نے تاریخ کے سلسلے میں انتہائی حزم واحتیاط کا رویہ اختیار کئے رکھا۔ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ اہل ایمان کے لئے انبیاء کے ایام وآثار سے جذباتی وابستگی نے مختلف قوموں میں فکری انحراف کو جنم دیا ہے۔ اہل یہود کی فکری گمرہی اور ان کا یہ کہنا کہ طور سینا پر موسیٰ کو تورات کے علاوہ زبانی وحی بھی عطا کی گئی تھی، جو سینہ بہ سینہ اہل یہود کے انبیاء، علماء اور بزرگوں کے توسط سے ہم تک پہنچی ہے، ایک ایسا عقیدہ تھا جس سے مسلمانوں کی پہلی نسل بخوبی واقف تھی۔ مشناۃ وگمارہ کو زبانی وحی کا ارتکاز بتایا جانا اور انہی تعبیری حوالوں سے تورات کی تفہیم کو معتبر جاننا ایک ایسا مسلمہ اصول بن گیا تھا جس نے عملی طور پر خمسہ موسوی کو انسانوں کی دسترس سے باہر کر رکھا تھا۔ اس کی حیثیت اب زیادہ سے زیادہ کتاب برکت کی تھی، عملی زندگی کی تمام رہنمائی کے لئے تلمود کافی سمجھا جاتا تھا۔ وحی کے علاوہ ایک اور تشریحی یا تعبیری وحی کے وجود نے نہ صرف یہ کہ وحی کی اصل ہیئت مسخ کردی تھی بلکہ خود مذہبی فکر پوری طرح منجمد fossilized ہوچکی تھی۔ اس فکری انحراف اور ذہنی انجماد پر قرآن نے جس سختی کے ساتھ تنقید کی تھی ان باتوں نے مسلمانوں کی پہلی نسل کو محتاط کر رکھا تھا۔ مذہب کے حوالے سے مذہبی انحراف کی آمد کو روکنے کے لئے کبار صحابہ اور خلفائے راشدین نے انتہائی حزم واحتیاط اور بیدار مغزی کا مظاہرہ کیا۔ دیکھا جائے تو ان کی یہ کوشش بڑی حد تک کامیاب رہی کہ آج اقوال وآثار کے ضخیم ذخیرے میں چند ایسے اقوال رسول کی نشاندہی بھی ممکن نہیں جسے تاریخ سے بالاتر مستند یا متواتر قرار دیا جاسکے، رہا تواتر لفظی کا سوال تو حدیث کے اس پورے ذخیرے میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں ہے جسے لفظ بہ لفظ، ہوبہو اپنی زمانی، مکانی اور ماحولیاتی یعنی spatial ابعاد کے ساتھ رسول اللہ کا قول مبارک قرار دیا جاسکے۔ اس اعتبار سے اسے پہلی نسل کے مسلمانوں کا کارنامہ قرار دیا جانا چاہئے کہ انہوں نے ذات رسول سے اپنی تمام تر وابستگی کے باوجود مستقبل میں فکری انحراف کے خطرے کو محسوس کرتے ہوئے دین محمدی میں کسی ''مشناۃ'' و''گمارہ'' کے امکان کا

راستہ بڑی حد تک مسدود کر دیا۔

بظاہر یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں نے محمد رسول اللہﷺ کے مشن میں اپنا سب کچھ پیش کر دیا ہو، جو لوگ رسول کی موجودگی کو تاریخ کا غیر معمولی لمحہ گردانتے ہوں اور وصال رسول پر جن کی زبانوں سے یہ تاثرات نکل جاتے ہوں کہ آج زمین کا آسمان سے تعلق ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا، قدسیوں کے اسی گروہ نے حب رسول کی تمام تر شدت کے باوجود ایام وآثار کو وحی پر غالب آنے سے کس طرح بچائے رکھا۔ دراصل تاریخ کے سلسلے میں غیر تقدیسی رویے کی پرورش خود رسول اللہ نے کی تھی۔ رسول اللہ جو وحی قرآنی کی ترتیب کے سلسلے میں حزم واحتیاط کا انتہائی پاس فرما رہے تھے، تحریری اور زبانی ہر دو سطح پر وحی کی تحفیظ واشاعت کا سلسلہ جاری تھا، وہیں آپؐ نے سختی سے تاکید کر رکھی تھی کہ ''**لاتکتبوا عنّي غير القرآن ومن كتب عني شيئاً فليمحه**'' (رواہ مسلم) رسول کی اس تربیت کا نتیجہ تھا کہ آپﷺ کے قریب ترین اصحابؓ بالخصوص حضرت عمرؓ برملا کہا کرتے تھے ''**حسبنا كتاب الله**.....'' گوکہ جذباتی طور پر آپؐ کے اصحاب کے لئے اقوال وآثار کو یکسر نظر انداز کرنا ممکن بھی نہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ابوبکر صدیقؓ نے کوئی پانچ سو احادیث پر مشتمل ایک مجموعہ بھی تیار کیا تھا، رسولﷺ کے سب سے قریبی اور ابتدائی ساتھی کے تیار کردہ اقوال رسول کے اس مجموعے سے مستندترین مجموعہ اور کون ہوسکتا تھا۔ لیکن صرف اس خیال سے کہ مبادا آنے والے دنوں میں ان کی یہ تصنیف دین محمدی میں ایک نئے ''مشناۃ'' کی حیثیت اختیار کر لے، ابوبکر صدیق نے اس ہستی کے مجموعۂ اقوال کو تلف کرنے کا تکلیف دہ فیصلہ کر لیا۔

پہلی نسل کے مسلمان تاریخ کو محض تاریخ جانتے تھے۔ ابوبکر اپنے تمام تر تحلیل وتجزیے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے مبادا اس مجموعہ میں کوئی ایسا قول رسولؐ بھی ہو جو سننے والے نے بالکل اسی طرح نہ سنا ہو یا جس کے سمجھنے میں اس نے غلطی کی ہو یا جس کے واقعی معانی کی تفہیم اس مخصوص تناظر کی فراہمی کے بغیر ممکن نہ ہو۔ تاریخ کی طرف ان کے اس تنقیدی رویے نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آخری رسول سے متعلق دنیا کے اہم ترین وثیقے کو تلف کر دیں۔ اسلام کے ابتدائی ایام میں قرآن مجید کی کثیر اشاعت، حفظ کے عمومی رجحان، مصحف امام کے وجود میں آجانے اور عام لوگوں کے لئے بہ شکل لوح محفوظ یعنی دفتین میں دستیاب ہونے کی وجہ سے اس بات کا امکان تو کم ہی تھا کہ حدیث کے صدیقی مجموعے کو ثانوی وحی کی حیثیت حاصل ہو سکے گی۔ لیکن ابوبکرؓ تاریخ کے حوالے سے اس حد تک محتاط تھے کہ وہ اس اندیشے کی ذمہ داری بھی اپنے سر لینا نہیں چاہتے تھے کہ آنے والے دنوں میں اس مجموعے کو تعبیر دین کے مأخذ کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے۔ اپنے اندیشوں کا

تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ'' کیا پتہ ان اقوال و آثار میں کوئی ایسی بات بھی ہو جو بالکل اسی طرح رسول نے نہ کہی ہو یا کم از کم اس کا مطلب سمجھنے میں اشتباہ پیدا ہوگیا ہو۔'' اپنی زندگی کی اتنی اہم پونجی کو تلف کرتے وقت ابوبکر صدیق کا تصورتاریخ ان کا معاون اور رہنمار ہا۔وہ یہ جانتے تھے کہ اس مجموعے کی تمام تر تاریخی ،علمی اور تعبیری حیثیت کے باوجود اس کی عدم موجودگی سے دین میں کسی قسم کا نقص واقع نہ ہوگا۔ بقول ذھبی ''حضرت ابوبکر صدیق نے لوگوں کو مجمع عام میں یہ تاکید کی کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت نہ کریں۔''

اسلامی تصور تاریخ کی حفاظت میں ابوبکر تنہا نہیں تھے۔ حضرت عمرؓ نے باضابطہ روایتوں کے بیان سے روکنے کی کوشش کی۔ کہا جاتا ہے کہ ابتداءً حضرت عمرؓ نے ایام وآثار کی تدوین کا ارادہ کیا۔لیکن جلد ہی وہ بھی ابوبکر کی طرح اس رائے پر پہنچ گئے کہ سنن رسول کے مجموعوں کی ترتیب دراصل اسی انحراف فکری کا دروازہ کھول دے گی جس کا شکار پچھلی امتیں ہوچکی تھیں ۔ انہیں ایسا لگا گویا سنن رسولؐ کا کوئی مجموعہ جلد ہی ایک تقدیسی کتاب کی حیثیت اختیار کرلے گا۔ اوراگر تاریخ کے بجائے سنن رسول پر وحی یا مثل وحی کی حیثیت کا گمان ہونے لگے تو کتاب اللہ کی بنیادی ، مرکزی اور حتمی حیثیت متاثر ہوجائے گی۔حضرت عمرؓ، جو دوسرے صحابہ کے مقابلے میں اہل یہود کے مذہبی سرمائے سے کہیں زیادہ واقف تھے، دین محمدیؐ میں ایک نئے مشناۃ کی آمد کا خطرہ مول لینا نہیں چاہتے تھے۔ بقول ان کے''اني كنت اردت أن اكتب السنن وأني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتاباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لاالبس كتاب اللهٰ شئي'' حضرت عمرؓ نے نہ صرف یہ کہ حکومت کی سطح پر اقوال رسولؐ کی تدوین کا ارادہ ترک کردیا بلکہ دوسرے راویان حدیث کو بھی اس سلسلے میں سخت حزم واحتیاط کی تاکید کی۔ بعض مؤرخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمر کو جب یہ معلوم ہوا کہ لوگوں نے حدیثیں لکھ رکھی ہیں تو ان سب کو منگوا کر جلا دیا۔[۳۱] حالانکہ اگر حضرت ابوبکرؓ کا مجموعہ حدیث یا حضرت عمرؓ کے عہد میں مرکزی حکومت کے زیرنگرانی کبار صحابہ کی موجودگی اوران کے مشوروں سے روایات کا کوئی مجموعہ وجود میں آجاتا تو نہ صرف یہ کہ اس کی حیثیت زمانی قربت کی وجہ سے مستندتر ہوتی بلکہ خلافت کی زیرنگرانی اس کام کے انجام پانے کی وجہ سے اس کی حیثیت پوری امت کے لئے ایک متفقہ وثیقہ کی ہوتی، ایک طرف یہ بات اگر اسے تاریخی سند عطا کرسکتی تھی تو دوسری طرف انہی بنیادوں پر اس وثیقے کو مابعد وحی کی حیثیت حاصل ہوجاتی۔ پچھلی امتیں تاریخ کے اسی چور دروازے سے مشناۃ وگمارہ کی وادیوں میں جانکلی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے اس خطرے کو محسوس کرتے ہوئے تاریخ کے سلسلے میں ایک سخت موقف اختیار کیا۔

بھلا اصحاب رسول کے لئے رسولؐ کے ایام کا تذکرہ ان کی مجلسوں کی یاد اور ان بیتے ہوئے ایام کو تازہ کرنا جب خدا کا رسول ان کے درمیان موجود تھا، اس سے زیادہ مسرت انگیز اور کون سی بات ہوگی۔لیکن دین کی حفاظت کی خاطر تاریخ کے پوشیدہ دروازوں پر بند باندھنا اس سے بھی کہیں زیادہ اہم تھا۔لہٰذا خلیفۂ وقت نے کثرت روایت سے لوگوں کو discourage کیا۔تاریخ اور وحی کا یہ فرق حضرت عمرؓ کے ذہن میں اتنا واضح تھا کہ آپؓ نے قرظہ بن کعب کو عراق بھیجتے ہوئے صریح الفاظ میں یہ تاکید کی کہ وہاں لوگوں کو حدیثوں میں پھنسا کر قرآن سے نہ روکنا[۴] قرظہ کہتے ہیں کہ اس دن کے بعد پھر میں نے کبھی حدیث بیان نہیں کی۔کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابی بن کعب کو حدیثیں بیان کرتے دیکھا تو دُرّہ لے کر ان کی تنبیہ کو آمادہ ہوگئے[۵] تاریخ وآثار کی کتابوں میں عبداللہ بن مسعود، ابی درداء اور ابوذر جیسے کبار صحابہؓ کے حوالے سے بھی یہ مرقوم ہے کہ انہیں حضرت عمرؓ نے روایت حدیث سے سختی سے منع کیا تھا[۶] اور بعض روایتوں میں تو یہاں تک ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابن مسعودؓ، ابودرداءؓ اور ابومسعودؓ انصاری کو صرف اس لئے قید کر دیا تھا کہ وہ کثرتِ روایت کے مرتکب ہوئے تھے[۷] خلفائے راشدین کا مدینہ جہاں رجوع الی الکتاب کی ایک شاندار روایت قائم تھی اور جہاں صحابہ کا تصور تاریخ وحی ربانی کی نگرانی میں خود رسول اللہ ﷺ کے زیر تربیت تشکیل پایا تھا وہاں مستقبل میں کسی نئے مشناۃ کے ظہور کا امکان کم ہی پایا جاتا تھا۔لیکن اس کے باوجود اگر خلفائے راشدین نے تاریخ کی طرف اپنے سخت اور محتاط موقف میں لچک پیدا نہیں کی تو اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ قرآن سے باہر اسوہ وآثار رسولؐ کا کوئی ایسا وثیقہ تیار کرنا نہیں چاہتے تھے جو اپنی تعبیری اور تقدیسی نوعیت کی وجہ سے مستقبل میں کبھی مشناتی ادب کی راہ ہموار کردے۔کہا جاتا ہے کہ ایک بار حضرت علیؓ کے بیٹے محمد نے اپنے والد سے دو صفحات لے کر حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پیش کرنا چاہا جس میں ان کے بقول رسول اللہ ﷺ سے منسوب احکام زکوٰۃ لکھے تھے۔حضرت عثمان کا ردعمل تھا ''مجھے اس سے معاف رکھو......''[۸] اصحاب رسول تاریخ کو صرف تاریخ سمجھتے تھے۔وہ اسے تشریحی اور تعبیری درجہ دینے کو بھی تیار نہ تھے کہ ان کے نزدیک تعبیر وحی کی ہر کوشش وحی کے اندرون سے ہوتی تھی جسے وہ اسوۂ رسول کا لازوال اور مستند مأخذ سمجھتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ ایک ایک کرکے دنیا سے اٹھتے جاتے تھے لیکن کسی نے بھی اقوال وآثار کا کوئی مجموعہ امت کے سپرد کرنے کی ہمت نہیں کی۔[۹]

مسلمانوں کی پہلی نسل میں تاریخ اور وحی کا جداگانہ تصور اتنا واضح اور راسخ تھا کہ تاریخ کے ذریعہ آنے والی کوئی معلومات خواہ اسے قول رسولؐ کی حیثیت سے ہی کیوں نہ پیش کیا گیا ہو، صرف منسوب الی الرسول ہونے کی وجہ سے قابل قبول نہ تھی۔کہا جاتا ہے کہ جب حضرت محمود انصاریؓ نے یہ حدیث بیان کی جس نے

’’لا الٰہ الا اللّٰہ‘‘ کہہ دیا تو گویا جہنم اس کے اوپر حرام ہوگئی تو حضرت ایوب انصاریؓ نے فی الفور کہا واللہ میں نہیں سمجھتا کہ رسول اللہﷺ نے ایسی کوئی بات کہی ہوگی۔ اسی طرح فاطمہؓ بنت قیسؓ کا یہ بیان کہ طلاق بائنہ پائی ہوئی عورت کے لئے شوہر کے ذمہ مکان اور نفقہ نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے لئے اس لئے قابل قبول نہیں ہوسکی کہ اس منسوب الی الرسول قول کی تائید قرآن مجید سے نہیں ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کا کہنا تھا کہ قرآن کے خلاف میں ایک عورت کی روایت کیسے مان لوں، جس نے معلوم نہیں صحیح یاد رکھا ہے یا نہیں۔ کبار صحابہ کی روایتوں پر یا اقوال رسولؐ کے سلسلے میں ان کی تفہیم پر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی سخت تنقید اور بعض اوقات تادیبی تبصرے بھی اس خیال کی حمایت کرتے ہیں کہ پہلی نسل کے مسلمان تاریخ کے صحت مند اصول سے آشنا تھے اور ان پر عامل بھی۔ بلکہ عہد رسول کی غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے نقد تاریخ کے سلسلے میں وہ غیر معمولی حزم و احتیاط کا مظاہرہ کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت علیؓ کے ایک فیصلے کی نقل لے رہے تھے۔ بیچ بیچ میں الفاظ چھوڑتے جاتے اور کہتے ’’ واللہ علی نے ہرگز یہ فیصلہ نہیں کیا ہوگا۔‘‘ حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت کہ آگ کی چھوئی ہوئی چیزوں سے وضوٹوٹ جاتا ہے، بھی آپ کے لئے قابل قبول نہ ہوسکی تھی، اسی طرح ابن عمرؓ کے حوالے سے قلیب بدر والی روایت کہ مردے سنتے ہیں، جب حضرت عائشہؓ کے کانوں تک پہنچی تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اللہ ابن عمرؓ پر رحم کرے۔ قرآن کا نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ ﴿إنک لاتسمع الموتیٰ و ماانت بمسمع من في القبور﴾۔ کہاجاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس روایت کو صحیح ماننے سے فی الفور انکار کردیا کہ مردہ پر اس کے گھر والوں کے نوحہ سے عذاب ہوتا ہے۔ آپ نے اپنے موقف کی حمایت میں قرآن کی یہ آیت پیش کی کہ ﴿لاتزر وازرۃ وزر اخریٰ......﴾ اسی طرح جب بعض لوگوں نے رسولﷺ کے حوالے سے رویت باری تعالیٰ کے سلسلے میں مبالغہ آمیز روایتیں بیان کرنا شروع کیں تو آپ نے قرآن کی آیت ﴿لایدرکه الأبصار......﴾ سے ان روایتوں کو مسترد کردیا۔ صحابہ کرامؓ اولاً تو اس حقیقت سے واقف تھے کہ وحی کی تکمیل جس کی بنیاد پر مستقبل کا معاشرہ تشکیل دیا جانا ہے بین دفتی کتاب (لوح محفوظ) میں ہوچکی ہے اور یہ کہ تاریخ اپنی تمام تر صحت کے باوجود بہرحال تاریخ ہے جسے وحی جیسے حتمی وثیقے کی تشریح یا تعبیر کی کلید قرار دیا جانا بہت سی پیچیدگیوں کا دروازہ کھول دے گا۔ رسول اللہﷺ کے ایام وآثار کے بیان یا آپ کے اقوال کو نقل کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ احساس ذمہ داری سے کانپے جاتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے جب زید بن ارقم سے یہ درخواست کی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کریں، تو زید کا کہنا تھا کہ ہم بوڑھے ہوگئے اور بھول گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرنے کا معاملہ تو بہت سخت ہے۔ جو لوگ

رسول اللہ سے منسوب کوئی قول یا تشریحی متن بیان بھی کرتے وہ خود کو اس تاریخی بیان کی ذمہ داری قبول کرنے کا متحمل نہیں پاتے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابت نے امیر معاویہ سے ان کی فرمائش پر ایک حدیث بیان کی لیکن جب یہ دیکھا کہ معاویہ نے اسے لکھوانے کا اہتمام کیا ہے تو زید نے اسے لے کر مٹا دیا اور اس عمل پر معاویہ کی فہمائش کرتے ہوئے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ آپ ﷺ کی حدیثیں نہ لکھی جائیں۔[۱۱] کہا جاتا ہے کہ ابوسعید خدری سے جب آپ کے شاگردوں نے احادیث لکھانے کی فرمائش کی تو آپ نے تادیبی لہجہ میں فرمایا کہ ہم نے جس طرح رسول اللہ ﷺ سے حدیثوں کو زبانی اخذ کیا ہے تم بھی اسی طرح لو۔ ہم حدیثوں کو قرآن بنانا نہیں چاہتے۔ اور یہی رویہ ابوہریرہؓ کا بھی تھا۔[۱۲]

تاریخ نویسی کے حوالے سے پہلی نسل کے مسلمان اس امر کا بخوبی احساس رکھتے تھے کہ اقوال و آثار کے زبانی بیان میں فہم یا متن کی سطح پر روایت کے کسی مرحلے میں سقم پیدا ہوگیا ہو تو یہ ان آثار و اقوال کے ساتھ ہوا میں تحلیل ہوجائے گا۔ البتہ اگر انہیں تحریری قالب مل گیا تو تاریخ کا سقم قول رسول ﷺ کے توسط سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہوجائے گا۔ اس لئے اولاً تو انہوں نے قول رسول ﷺ کے بیان میں انتہائی احتیاط سے کام لیا، ثانیاً اس بات کی ہر ممکن کوشش کی کہ اقوال و آثار کا کوئی مجموعہ تحریری قالب نہ اختیار کر پائے۔[۱۳]

تاریخ بنام وحی

امت کی ہیئت اجتماعیہ جب تک محفوظ تھی عام ذہنوں میں تاریخ اور وحی کے مابین پایا جانے والا خط تنسیخ نمایاں رہا۔ البتہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب پوری خلافت اسلامیہ ایک زبردست سیاسی بحران سے دوچار ہوگئی اور جب وحدت اسلامی کا شیرازہ خود اپنی بقا کی جدوجہد میں گرفتار ہوگیا، نظری محاذ پر تاریخ اور وحی کے مابین اس نازک رشتے کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہوسکا۔ اس نازک Balance کے بگڑ جانے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ مسلمانوں نے حفاظت وحی کی خاطر تاریخ کی کبھی نفی نہیں کی تھی اور نہ ہی اسے وہ یکسر مسترد کرنے کے قائل تھے۔ احادیث و آثار کے بیان کی اجازت تھی مگر حزم و احتیاط کے ساتھ، اس حد تک کہ وہ لوگوں کی توجہ کتاب اللہ سے ہٹا نہ دے یا کتاب اللہ کے مقابلے میں ان بیانات کو کوئی نظری اساس حاصل نہ ہوجائے۔ تاریخ کو اس کی اپنی حدود میں برقرار رکھنے کے لئے کثرت روایت سے امتناع، فرمان نبویؐ کے مطابق کتابت حدیث سے مکمل اجتناب اور قول رسولؐ کے transmission میں زبردست احساس ذمہ داری کا ملحوظ رکھنا اور پھر خلافت کے ذریعہ ان امور کی مکمل نگرانی ایسے عوامل تھے جس نے تاریخ کو اس کے اپنے دائرہ کار میں محدود رکھنے میں

مددی۔ البتہ خلافت کے بحران کے ساتھ ہی جب تاریخ کے گرد بٹھا یا جانے والا پہرہ برقرار نہ رہا تو تاریخ کے لئے یہ ممکن ہو گیا کہ نہ صرف یہ کہ وہ تقدیسی سطح پر اپنے دائرہ سے تجاوز کرے بلکہ روایات و اخبار کی سطح پر بھی ان بیانات کا سہارا لے جس کی تصدیق خود تاریخی بنیادوں پر نہیں کی جا سکتی۔

رسول اللہ ﷺ سے منسوب اس قول ''من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار''[۱۴] پر عبداللہ بن زبیر کا اپنے والد کے حوالے سے یہ تبصرہ کہ میں دیکھتا ہوں کہ لوگوں نے اس پر متعمّدا کا لفظ بڑھا لیا ہے جبکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی زبان سے یہ لفظ نہیں سنا، مسلمانوں میں تاریخ کی طرف بدلتے رویوں کا آئینہ دار ہے۔ جو زبانیں کل تک اس احساس سے کانپتی تھیں مبادا جن کانوں نے قول رسولؐ کو سنا تھا وہ اسے اپنے دل و دماغ میں ہو بہو محفوظ رکھ سکے ہیں یا نہیں اور یہ کہ قول رسولؐ کے بیان میں ذرا سی کوتاہی اپنی تمام تر نیک نیتی کے باوجود کہیں ایسا نہ ہو کہ انہیں '' من كذب عليّ ......'' کی فہرست میں شامل کردے۔ لفظ متعمدا کے اضافہ نے راویوں کا سقم، سامع کی کم فہمی یا کج فہمی اور زبان و بیان کی ترسیل کے ذریعے آنے والی خامیوں پر اس حوالے سے جواز کی مہر ثبت کردی تھی۔ لفظ ''متعمدا'' سے پیدا ہونے والی گنجائش نے آگے چل کر اس خیال کا بھی جواز فراہم کیا کہ جو کوئی کہیں اچھی بات دیکھے تو اسے سمجھنا چاہئے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے کہا ہوگا۔[۱۵] سادہ لوح واعظین کے لئے اس تصور تاریخ نے اولاً تاریخ کو بڑی حد تک خود فن تاریخ کے تنقیدی اصولوں سے بے نیاز کردیا۔ ثانیاً اب چونکہ تاریخ کے ذریعہ احادیث کے imaginative recreation کی گنجائش پیدا ہو چلی تھی، اس لئے تاریخ کو تقدیس کی سطح پر فائز کرنا کچھ مشکل نہیں رہ گیا۔ مسلمانوں میں تاریخ کی طرف اس غیر محتاط (Lax) رویے کی بنیادی طور پر کچھ وجوہات تھیں۔ اولاً خلافت کا اندرونی انتشار، ثانیاً سابق اہل کتاب اور ان کے تصور تاریخ کے اثرات، ثالثاً سیاسی گروہ بندی، رابعاً نیک دل مگر سادہ لوح واعظین، اور خامساً سابق منافقین جو جا بجا زندیقیت کی سطح پر سرگرم تھے اور جو تاریخ کو وحی بنائے دینے پر مصر تھے۔ سیاسی انتشار نے گروہ بندیوں کا دروازہ کھولا؛ شیعانِ علی اور حامیانِ عثمان ہر دو گروہ نے اپنے اپنے موقف کی حمایت میں فرضی حدیثوں کا سہارا لیا۔ آگے چل کر روایتوں کے سہارے بنو امیہ اور بنو عباس نے اپنے سیاسی انحراف کو استحکام بخشا۔ فتنے کی اس صورت حال نے اہل کتاب کے علماء اور قصّاص کے لئے بھی اپنے سابقہ تصور تاریخ کی تبلیغ کے لئے وسیع میدان فراہم کردیا۔ حضرت ابوہریرہؓ کا کعب الاحبار کی مجلسوں میں بیٹھنا، کعب الاحبار کی سابق معلومات کے سلسلے میں مسلمانوں کی دلچسپی، تمیم داری اور کعب الاحبار کے علمی اور قصصی بیان کی عام اجازت اور اشاعت نے ایام و آثار کی ایک ایسی تشریح کا راستہ کھول دیا جو بڑی حد تک اہل یہود کے تصور تاریخ کا تابع تھا۔[۱۶] فتنے کے

اس ماحول میں ان ''سابق'' منافقین کے لئے بھی تاریخ اور اس کی تعبیر کے ذریعہ بڑی گنجائش نکل آئی تھی جو کل تک بیدار مغز خلیفہ اور اس کے مضبوط نظام کی وجہ سے اپنا نفاق چھپائے بیٹھے تھے اور جن کی نشاندہی قرآن نے بصراحت ان الفاظ میں کردی تھی ﴿ومن أهل المدينة مَرَدُوا على النفاق لاتعلمهم ......﴾ (التوبة:۱۰۱)

ان صفحات میں ہمارے پیش نظر چونکہ حدیث کی کوئی تفصیلی تاریخ مرتب کرنا نہیں بلکہ صرف اس انحراف فکری کی نشاندہی مقصود ہے جو ہمارے قرآنی تصورتاریخ میں تبدیلی کی وجہ سے وحی جیسے بنیادی وثیقے کے سلسلے میں پیدا ہوگئی ہے۔ اس لئے ہم یہاں اپنی گفتگو صرف ان نکات پر مرکوز رکھیں گے کہ تاریخ وآثار کو تقدیس کا سا اعتبار عطا کرنے میں کون کون سے عوامل کارفرما رہے ہیں اور یہ کہ اگر اہل یہود کی طرح ہمارے یہاں بھی تاریخ کو وحی کی تشریح وتعبیر کا معتبر طریقہ سمجھا جانے لگا ہے تو اس مغالطہ کا بنیادی سبب کیا ہے؟ مسلمانوں کی پہلی نسل نے جس ''مشناۃ'' کا راستہ روکے رکھنے میں تاریخ کو سخت حدود کا پابند کررکھا تھا اسے بعد کے دنوں میں اگر نہ روکا جاسکا یا عام ذہنوں میں اس سلسلے میں التباسات درآئے تو اس کا بنیادی سبب کیا تھا۔ یہ خیال کہ تاریخ سنت رسول کا مستند مأخذ ہے یا سنت کی یہ تعریف کہ وہ قرآن سے باہر غیرالقرآن آثارواقوال کے ریکارڈ کا دوسرا نام ہے، اس انحراف فکری کا سبب کیا تھا اور سب سے اہم بات یہ کہ اسوۂ رسولؐ کو سنت کا ہم معنی سمجھنے اور اس کی تلاش میں آثار واقوال کے مجموعوں سے رجوع کا خیال کیوں کر پیدا ہوا اور یہ کہ سنت بمعنی حدیث کا مفہوم کس دور کی پیداوار ہے۔ اسوہ سے سنت اور سنت سے حدیث تک کا سفر ہمارے تصورتاریخ کی ایک ایسی بنیادی تبدیلی ہے جسے سمجھے بغیر نہ تو اسوۂ رسول کا صحیح فہم حاصل ہوسکتا ہے اور نہ ہی اسوۂ رسولؐ کے مستند مأخذ کی نشاندہی ممکن ہے۔ جس طرح اسوۂ رسول کے بغیر ہمارے لئے ایک قدم بھی آگے چلنا مشکل ہے اسی طرح اسوۂ رسول کے مأخذ کے تعین میں ذرا سی لغزش ہمیں اس مأخذ ہدایت سے دور کرسکتی ہے جسے ہم آخری وحی کا مستند ترین اظہار سمجھتے ہیں۔ اسوۂ رسول کی تلاش میں وحی اورتاریخ میں کسی ایک کا انتخاب اصولی طور پر بظاہر کچھ زیادہ مشکل نہیں کہ وحی کے تفوق پر تو ہر خاص وعام کا ایقان ہے۔ البتہ مشکل وہاں پیش آتی ہے جب تاریخ کو اسوۂ رسول کے اضافی ماخذ یا وحی کی تعبیری حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی جائے۔ مسئلہ یہ ہے کہ تاریخ کو نہ تو یکسر رد کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کی تشریحی یا تعبیری حیثیت قبول کرنا خطرات سے خالی ہے۔ قرن اول کے مسلمانوں نے اگر تاریخ کو یکسر رد کرنے کے بجائے اسے اپنے حدود میں محصور رکھنے کی کوشش کی تھی تو یہ ایک بہت سوچا سمجھا فیصلہ تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ وحی اورتاریخ کے مابین اس نازک balance کی بحالی کے بغیر ہمارے لئے ان نظری التباسات کا پردہ چاک کرنا آسان نہیں ہوگا جو اسوۂ رسول کے حوالے سے ہمارے ہاں پیدا ہوگئے ہیں۔

اسوہ: وحی اور تاریخ کے مابین

تاریخ اگر اپنے حصار میں محدود رکھی جاسکتی تو یقیناً اسوۂ رسول کی تلاش میں قرآن سے زیادہ معتبر، مستند اور لازوال مأخذ کوئی اور نہیں ہوسکتا تھا۔ تاریخ کو اپنی حدود سے متجاوز دائرۂ کار میں وسیع تر اختیارات عطا کرنے میں بعض ان اصطلاحات نے اہم رول ادا کیا جو بظاہر تو ایک دوسرے کے ہم معنی اصطلاح کے طور پر استعمال کی جارہی تھیں لیکن فی نفسہ انہی اصطلاحوں کے ذریعے نئے اور اجنبی تصورات فکر اسلامی میں اپنی جگہ بنارہے تھے۔ سنت بمعنی اسوۂ رسولؐ قرآنی worldview میں ایک غیر مانوس خیال تھا اور حدیث کو سنت بمعنی اسوۂ رسول سمجھنے کا تصور عہد صحابہ میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اتباع رسول کے حوالہ سے قرآنی دائرۂ فکر میں یہ تصور تو یقیناً راسخ تھا کہ رسول کی مکمل اتباع اور اس کے اسوہ کی پاسداری اہل ایمان کے لئے امر ربی کا درجہ رکھتی ہے کہ خود رسول کی اطاعت کے بغیر اللہ کی اطاعت کا خیال عبث ہے: ''**من يطع الرسول فقدأطاع الله**......'' (النساء:۸۰) مسلمانوں کے لئے رسول کی حیثیت ایک ایسے عملی ماڈل کی تھی جس کی شہادت وحی ربانی کے اندر موجود تھی: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة** ......﴾(الاحزاب:۲۱) اور اسے مؤمنین پرفائنل اتھارٹی کا عطا کیا جانا ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ماأتاكم الرسول فخذوه**......﴾(الحشر:۷) ﴿**فان تنازعتم في شئي فردوه إلى الله والرسول**......﴾ (النساء:۵۹) گویا اس بات کا اعلان تھا کہ خدائی اطاعت کا راستہ رسول کی اتباع اور اس کے اسوۂ حسنہ کی مکمل پیروی کے بغیر ممکن نہیں۔ جملہ امور زندگی میں رسول کی اس حتمی حیثیت کو جولوگ ماننے سے انکار کریں ان کے ایمان کے بارے میں شبہ وارد کیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ابھی ایمان کا ان کے دلوں میں اترنا باقی ہے۔ ﴿**فلا وربک لايؤمنون حتىٰ يحكموک في ما شجر بينهم**﴾ (النساء:۶۵) ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم**......﴾ (الحجرات:۱۴) اہل ایمان کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اس مرکزی اور بنیادی حیثیت کا احساس اسلامی فکر میں روز اول سے موجود تھا، البتہ یہ خیال کہ اسوۂ رسول سے مراد سنت رسول ہے جس کا اظہار احادیث کے دفتروں میں ہوتا ہے، ابتدائی عہد میں اس خیال کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

قرآن کے طالب علم کے لئے یہ بات حیرت سے خالی نہیں کہ سنت بمعنی سنتِ رسول کی اصطلاح سے قرآن مجید کے صفحات خالی ہیں۔ سنت اللہ، سنت ابراہیم اور سنن اقوام سابقہ کا تذکرہ تو قرآن میں ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہاں بھی سنت سے مراد tradition یا عرف ہے۔ اسوہ کو سنت رسول کا مماثل قرار دینے سے تاریخ کے

راستے تعبیری لغزشوں کی راہ ہموار ہوگئی۔ قرآن میں اگر اقوام سنن سابقہ کا بیان ہوا تھا تو سنت رسول کی تلاش میں لوگ تاریخ و آثار کی وادیوں میں آ نکلے۔ پھر رفتہ رفتہ سنت کو حدیث کا مماثل سمجھا جانے لگا۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو اسے حدیث قولی، حدیث فعلی اور سکوت رسول پر مشتمل ایک ایسی جامع اصطلاح قرار دے ڈالی جسے قرآن کے بعد ایک اضافی مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی، بلکہ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ پر دو قسم کی وحی آتی تھی۔ ایک وہ جو جبریلؑ براہ راست الفاظ ومعانی کے ساتھ لاتے تھے جس کا اظہار قرآن ہے، دوسری وحی براہ راست آپ کے قلب پر مرتسم کردی جاتی تھی یہاں الفاظ نہیں ہوتے صرف معانی کی ترسیل ہوتی، گو کہ قرآنی تصور وحی میں وحی ربانی یا القائے امر ربی کی جو تین قسمیں[۱۷] بتائی گئی تھیں اس سے وحی متلو اور غیر متلو کی علیٰحدہ حیثیتوں کا کوئی جواز فراہم نہ ہوتا تھا۔ لیکن جو لوگ اسوہ کو سنت اور سنت کو حدیث کی اصطلاحوں سے خلط ملط کرنے کے مرتکب ہو چکے تھے ان کے لئے سنت (روایات قائمہ) کی تلاش میں تاریخ سے رجوع اس انحراف فکری کا منطقی لازمہ تھا۔

اجنبی اصطلاحوں میں وحی ربانی کی تعبیر ''متلو'' اور ''غیر متلو'' یا جلی اور خفی جیسی نامانوس اصطلاحوں کے بیان سے ﴿الذین جعلوا القرآن عضین﴾ (الحجر:۹۱) کی صورتحال پیدا ہوگئی۔ فکر اسلامی میں ان خود ساختہ اصطلاحوں کے داخلے سے قرآن مجید کی حتمی اور تکمیلی حیثیت مشتبہ ہوکر رہ گئی۔ وحی کی اس نئی تعبیر کے مطابق مکمل وحی کے ادراک کے لئے دونوں قسم کی وحی سے واقفیت ضروری تھی۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ وحی غیر متلو کے بغیر وحی متلو یعنی قرآن مجید کی تفہیم ناممکن ہے۔ بقول امام اوزاعی ''قرآن مجید اس سے زیادہ حدیثوں کا محتاج ہے جتنا کہ حدیثیں قرآن کی''[۱۸] امام یحییٰ بن کثیر نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ ''حدیث قرآن پر قاضی ہے نہ کہ قرآن حدیث پر''[۱۹] اس خیال کی توثیق کے لئے بعض حدیثیں بھی لائی گئیں۔ جس میں کہا گیا کہ ''ان الحدیث لایفارق القرآن'' اور یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کی تفہیم امر صعب ہے[۲۰] رہے وہ لوگ جو اس بات کا احساس رکھتے تھے کہ حدیثوں کا تمام تر انحصار تاریخی حوالوں پر ہے۔ تو انہوں نے بھی بہت محتاط انداز سے زبانی وحی کے بارے میں اگر بہت کم کہا تو اتنا ضرور کہا کہ ''حدیثیں قرآن کی تفسیر ہیں''[۲۱] جس سے بہرحال اس خیال کو تقویت ملتی تھی کہ اب مفاہیم قرآنی کی دریافت کی تمام تر کوشش بڑی حد تک وحی غیر متلو کی مرہون منت ہوگی۔ اسوہ کے حوالہ سے سنت رسول کا تراشیدہ تصور اور پھر مظاہر سنت کے حوالوں سے اقوال و آثار کے تاریخی بیان کو وحی غیر متلو قرار دینے سے کچھ وہی صورت حال پیدا ہوگئی جو اہل یہود نے تورات کی آسمانی وحی کو احبار و رہبان کے خیالات کا تابع کرنے کے لئے زبانی وحی کے حوالے سے پیدا کر

رکھی تھی۔ زبانی وحی کا وسیع تصور علمائے یہود کو اس بات کی کھلی چھوٹ دیتا تھا کہ وہ اقوال بزرگان اور آثار وایام کے غیر معتبر تاریخی حوالوں سے تورات کے معانی پر پہرہ بٹھا دیں۔ یا اسے اپنے پسندیدہ تعبیری راہ پر لے جائیں۔

وحی ربانی کی تشریح وتعبیر اگر انسان کی تفہیم تاریخ تابع ہوجائے تو یہ دراصل اس کی تنسیخ کا عمل ہے۔ انسانوں کے مرتب کردہ صحیفۂ اقوال رسول کو وحی غیر متلو کی لازوال حیثیت دینا اور پھر اسے فہم قرآنی کی مفتاح بتانا ایک ایسا عمل تھا جس نے فکر اسلامی کو اسی بحران سے دوچار کردیا جس میں اہل یہود پہلے سے مبتلا تھے اور جو اب بھی اس بحران کا شکار ہیں اور تا قیامت اس فکری بحران سے اس لئے نہیں نکل سکتے کہ ان کے یہاں اولاً فہم وحی کا جو طریقہ قابل اعتبار ہے وہ منشائے وحی تک پہنچنے کی ہر کوشش کو اپنی سابقہ ناکام کوششوں سے مزید دور لے جاتا ہے۔ ثانیاً اگر اہل یہود تاریخ کے کسی لمحے میں اس تاریخی طریقۂ تعبیر سے تائب ہوجائیں جب بھی صحیفہ موسوی اب ان کی دسترس سے باہر ہے۔ آج علمائے یہود کی ایک قابل ذکر تعداد خمسہ موسوی کو جوں کا توں منزل من اللہ نہیں قرار دیتی ہے۔ جہاں تحریری وحی دستبرد زمانہ کا شکار ہو وہاں زبانی وحی میں دانش انسانی کی مداخلت کا جواز پیدا ہونا غیر فطری نہیں۔ ہمارے ہاں روایات کے ذریعے قرآن کی صحت پر جو حملے ہوتے رہے ہیں اور جس طرح حدیث کی معتبر ترین کتابوں میں ایسی روایتوں کو داخلہ مل گیا ہے جو قرآن کو محرّف بتاتی ہیں (جس کا تفصیلی محاکمہ ہم باب۳ میں کرچکے ہیں) ان تمام کوششوں کو اسی تاریخی تناظر میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ یہودیت جس طرح بڑی حد تک تورات کے بجائے زبانی تورات کی پیداوار ہے' وحی کے بجائے تاریخ کی مرہون منت ہے۔ اسی طرح محتاط الفاظ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہمارے تمام تر انحراف فکری کی بنیادی وجہ مأخذ وحی سے باہر ایک ایسی وحی کی دریافت ہے جس کا تمام تر انحصار تاریخ کے کاندھوں پر ہے اور جس کا کوئی حتمی، متفقہ اور مستند ترین ایڈیشن چودہ صدیاں گزرنے کے بعد بھی امت کی دسترس میں نہیں آسکا ہے۔

قرآن مجید کے بالمقابل اس جیسی ایک دوسری وحی کا خیال ایک ایسی فرضی حدیث[۲۲] کی بنیاد پر رکھا گیا ہے جس کا علم نہ تو کبار صحابہ کو تھا اور نہ ہی خلفائے راشدین اس حدیث سے واقف تھے۔ ''**اوتیت القرآن ومثلہ معہ**......'' محض ایک تاریخی بیان نہیں بلکہ عقیدے کے اعتبار سے ایسے دوررس اثرات کا حامل ہے کہ محض اسے آثار واقوال کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ قول رسول تو کجا اسے محض مستند تاریخی بیان قرار دینے سے بھی اسلام کی بنیاد ہل جاتی ہے اور ایک ایسے دین کا تصور پیدا ہوتا ہے جس نے وحی غیر متلو کا ایک بڑا حصہ حوادث زمانہ کی نذر کردیا۔ قرن اول کے مسلمان قرآن سے باہر کسی دوسری وحی، خواہ یہ خفی ہو یا غیر متلو، سے واقف

ہوتے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی تحفیظ کے لئے حکومتی یا اجتماعی سطح پر کوئی اہتمام نہ ہوتا، اور امت کو وحی غیر متلو کی تلاش میں مختلف متضاد اور متحارب مصادر سے رجوع کے لئے چھوڑ دیا جاتا۔ لیکن ایک بار جب سنت کی تلاش میں تاریخ کو قابل اعتناء سمجھ لیا گیا تو پھر آگے چل کر اس انحراف فکری کو مستحکم کرنے میں ان فرضی حدیثوں نے بنیادی رول انجام دیا۔ قرآن کے علاوہ ایک اور وحی کے تصور نے عام ذہنوں میں اس خیال کی توثیق کردی کہ اس دوسری وحی کا نام اب مروجہ اصطلاح میں حدیث نبوی ہے۔ اسوۂ رسول کی بحث اب چونکہ منظر سے غائب ہوچکی تھی، سنت رسول کے حوالے سے اب سارا زور احادیث کے مجموعوں پر تھا اس لئے لوگوں کے لئے یہ باور کرنا آسان ہوگیا کہ (**وعن أبي مجلذقال**) **انما حدیث النبي مثل القرآن**[۲۳] جب قرآن مجید کے ساتھ ساتھ اقوال وآثار کے انسانی مجموعوں نے بھی منزل من السماء کا درجہ حاصل کرلیا اور سنت کے تاریخی بیان میں اسوۂ رسول کا قرآنی تصور علماء کی نگاہوں سے اوجھل ہوتا گیا تو ﴿**فقد کفر بما انزل علی محمد**﴾ کی تشریح میں قرطبی جیسے اہل علم کے لئے یہ لکھنا ممکن ہوگیا۔ ''**المرادبالمنزل الکتاب والسنة**''[۲۴] اور پھر علمائے اسلام کے لئے مفروضہ وحی غیر متلو کے سلسلے میں یہ عقیدہ وضع کرنا کچھ مشکل نہ رہا کہ یہ بھی قرآن ہی کی طرح منزل من اللہ ہے۔ ''**والسنة ایضاً تنزل علیه بالوحي کما ینزل بالقرآن إلاأنها لاتتلیٰ کما یتلی القرآن**''[۲۵] بعض احادیث کے حوالے سے اس خیال کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے یہ بھی کہا گیا کہ جس طرح جبریلؑ آپؐ پر قرآن لاتے تھے اسی طرح سنت کا نزول بھی آپ ہی کے ذریعہ ہوتا تھا۔[۲۶]

سنت کو کتاب سے باہر ایک علیٰحدہ وحی کی حیثیت عطا کرنے میں امام شافعی کے اس التباس فکری کا بنیادی رول ہے جس کے مطابق آپ نے سنت کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ **اولاً** رسول اللہ ﷺ کا کوئی حکم جو قرآن مجید میں موجود حکم کی توثیق کرتا ہو، **ثانیاً** رسول اللہ ﷺ کے وہ بیانات جو قرآن مجید کے کسی اجمالی حکم کی تخصیص یا توجیہہ کرتے ہوں۔ **ثالثاً** رسول کا کسی ایسے امر کے بارے میں کوئی قول جس کے بارے میں قرآن مجید یکسر خاموش ہو، بقول شافعیؒ قرآن مجید میں حکمت کا جو ذکر آیا ہے اس سے مراد یہی آخرالذکر قسم کی سنت ہے۔[۲۷] قرآن مجید میں چونکہ جابجا کتاب کے ساتھ حکمت کا تذکرہ آیا ہے اس لئے بعض علماء کو یہ غلط فہمی ہوگئی کہ منزل من السماء وحی میں دو علیٰحدہ علیٰحدہ حیثیتوں کی حامل احکام وحی کے وثائق نازل کئے گئے۔ اس التباس فکری کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ فطری طور پر یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ کتاب کے علاوہ خود مہبط وحی کی ذات گرامی جس دانش نورانی کا مرکز بن گئی تھی، اس کا اظہار بجا طور پر آپ کے اقوال وافعال میں ہونا چاہئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ رسول کی ذات اس دانش نورانی کے بہترین اظہار سے عبارت تھی اور یہی وجہ ہے کہ اللہ نے ذات رسول کو

مؤمنین کے لئے ایک مثالی ماڈل یعنی اسوۂ حسنہ کی حیثیت سے لازمی ٹھہرایا۔ البتہ یہ خیال کہ اظہار حکمت یا دانش نورانی کی تلاش میں قرآن کے بجائے تاریخ پر کہیں زیادہ انحصار کیا جاسکتا ہے، ایک ایسا خیال تھا جس کی توثیق نہ تو کتاب اللہ سے ہوتی تھی اور نہ ہی عہد صحابہؓ کا تصور تاریخ اس بات کی اجازت دیتا تھا کہ حکمت کی تلاش میں لوگ قرآن جیسے حتمی وثیقے کی موجودگی میں روایات وآثار کے انسانی ذرائع پر انحصار کریں۔

حکمت بمعنی سنت اور سنت بمعنی تاریخ کے سفر میں شافعیؒ کی رہنمائی ''مثله معه'' والی حدیث نے کی، جس سے دوعلیٰحدہ علیٰحدہ وحی کا تصور بہت واضح طور پر پیدا ہوتا تھا، میرے خیال میں شافعی کو اس نتیجے تک پہنچنے میں ان سماجی عوامل کا بھی بڑا ہاتھ تھا جس نے اس وقت کے ماحول میں احادیث رسولؐ کے حوالے سے اقوال و آثار کے بیان کو ایک مقدس علم وفن کی حیثیت دے دی تھی اور جس کے زیر اثر یہ تأثر پیدا ہو چلا تھا کہ قرآن جو کچھ بھی ہے دفتین کی شکل میں معین اور محفوظ ہے۔ یہ وقت اقوال وآثار کے محفوظ کرنے کا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیثیں اگر مٹ گئیں تو فہم قرآنی کا بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا۔ اس خیال نے جہاں حفاظ حدیث کی ایک بڑی تعداد پیدا کردی وہیں وہ کثرت روایت پر لگی پچھلی پابندیوں کو ختم کرنے کا باعث بھی ہوئی۔ شافعیؒ کا کہنا ہے کہ انہوں نے اہل علم سے سنا ہے کہ قرآن میں جو لفظ حکمت کا آیا ہے اس سے مراد سنت رسول اللہ ﷺ ہے اور بقول شافعیؒ اس خیال کی تائید حسن، قتادہ اور یحیٰ بن ابوکثیر بھی کرتے ہیں۔[۲۸] اور ایسا اس لئے کہ ان تمام اہل علم کی نگاہیں ''مثله معه'' والی حدیث پر مرکوز ہیں۔ گویا کتاب سے علیٰحدہ مأخذ حکمت کا تصور بنیادی طور پر اسی حدیث کی پیداوار ہے جو نہ صرف یہ کہ فنی اعتبار سے انتہائی ناقابل اعتبار ہے بلکہ خود اپنے اندر ایسے فقہی تضادات کی حامل ہے جس پر عملی طور پر فقہائے امت کا کبھی بھی اجماع نہیں رہا ہے۔[۲۹] دو وحی یعنی ''مثله معه'' والی یہ حدیث گو کہ شافعیؒ کے عہد میں موضوع بحث بن چکی تھی البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ کبار صحابہ اور خلفائے راشدین کے عہد میں اس حدیث کا دور دور تک کوئی وجود نہ تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خلافت اسلامی اپنی سرپرستی میں اس دوسری وحی یعنی حکمت بنام سنت کی تحفیظ کا کوئی معقول انتظام نہ کرتی۔

شافعیؒ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے سنت کے حوالے سے تاریخ کو اس کے دائرہ سے تجاوز کرنے کا عقلی اور فکری جواز فراہم کیا۔ یہ بات کہ جب رسول کا کوئی قول سامنے آجائے تو مسلمانوں کی معروف سنت خواہ وہ سنت اہل مدینہ ہی کیوں نہ ہو، اسے اپنے رویے پر نظر ثانی کرنی پڑے گی، اصولی طور پر ایک ایسا خیال ہے جس کی صحت پر کلام نہیں کیا جاسکتا، البتہ سنت متواترہ کی ترمیم وتنسیخ کے لئے سنت قولی کو اسی وقت حتمی حیثیت حاصل ہوسکتی ہے جب اس کا قول رسول ہونا تمام شک وشبہ سے بالاتر ہو۔ ورنہ اس بات کا سخت اندیشہ ہے کہ ہم سنت

کے حوالے سے خود سنت پر تاریخ کی برتری قائم کرنے کے گنہ گار ہو جائیں۔ حکمت بنام سنت اور سنت بنام تاریخ کے اس سفر میں عملاً ہوا یہی کہ ہم نے سنت قولی کے نام پر تاریخ کو دین کی تمام تر تشریح وتعبیر کا حق دے دیا۔ ایک بار جب یہ خیال چل نکلا کہ آثار واقوال کے مجموعوں میں دراصل وحی حکمت مکتوب ہے تو پھر اس کی حیثیت تاریخ سے کہیں زیادہ وحی کی ہوگئی جس کی تصدیق کرنا اور جس پر ایمان لانا اہل ایمان کے لئے لازم قرار پایا۔

امام شافعیؒ ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جب روایات کی کثرت، ہر کس وناکس کے محدث بننے کی خواہش اور واضعین حدیث کی مذموم کوششوں نے اہل علم کے لئے سنت کے حوالہ سے ایک بڑا علمی چیلنج پیدا کردیا تھا۔ ایک ایسے عہد میں جہاں آثار واقوال کے مستند فہم کے ساتھ ساتھ بے بنیاد وضعی حدیثوں کا ایک سیلاب سا آ گیا ہو، کسی اہل علم کے لئے خواہ کتنی ہی عبقری صلاحیت کا حامل کیوں نہ ہو، ان خیالات سے متاثر ہونا کچھ عجب نہیں۔

شافعیؒ کے عہد میں وحی کے دو مأخذ کا تصور پیدا ہو چکا تھا۔ علمائے حدیث کا غیر معمولی سماجی مرتبہ اور اس عہد میں علم کا مطلب علم حدیث سمجھ لیا جانا دراصل اسی وجہ سے تھا کہ لوگ ان حفاظ حدیث کو وحی خفی کے عظیم محافظ کی حیثیت سے دیکھنے لگے تھے۔ پھر چونکہ کتابت حدیث کو بہ کراہت گوارا کیا جاتا تھا کہ اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کا حکم موجود تھا' اس لئے حدیث کے زبانی مأخذ کی حیثیت سے علمائے حدیث کی ذاتی حیثیت مزید مستحکم ہوگئی تھی۔ آثار واقوال کو اظہار حکمت سمجھنے کا خیال عہد شافعی میں اس حد تک پختہ ہو چکا تھا کہ اسے برملا وحی غیر متلو سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ ﴿وانزل اللّٰه علیک الکتاب والحکمة......﴾ (النساء:۱۱۳) کی تشریح کرتے ہوئے شافعی نے کتاب کو 'مایتلی' اور حکمت کو ''السنة وھو ماجاء عن اللّٰه بغیر تلاوته'' قرار دیا اور اپنے اس موقف کی حمایت میں ''قصة العسیف'' کو پیش کیا۔[۳۰] روایتوں کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے زنا کے اس مجرم کے لئے جو سزا نافذ کی اس کا ذکر قرآن میں کہیں نہیں ہے جب کہ انہی روایتوں کے بقول آپ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اس بارے میں کتاب اللہ یا وحی کے مطابق فیصلہ کرنے کی بات کہی تھی۔ تاریخ کے ذریعہ تاویل قرآنی کی اس کوشش سے نہ صرف یہ کہ حکمت کا قرآن کے باہر تلاش کا داعیہ پیدا ہوا بلکہ اس قسم کی تلاشِ حکمت سے اس قسم کے خیالات کو بھی تقویت ملی کہ رجم کے تاریخی طور پر وقوع میں آنے اور اس کے احکام کے قرآن میں نہ پائے جانے سے گویا یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن امر ربی کا مکمل اظہار نہیں ہے۔ گویا حکمت[۳۱] بمعنی سنت اور سنت بمعنی تاریخ نے ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ جیسی آیات پر واضح

شبہات وارد کردیئے۔

حکمت ہو یا کتاب، نبی کی دانش نورانی انہی منزل من اللہ اسوۂ کا کامل ترین اظہار ہے، البتہ اسوۂ رسول یا دانش نورانی کی تلاش میں وحی کے علاوہ کسی اور وثیقے کو بنیاد قرار دیا جانا یا وحی سے باہر کسی وحی خفی کا خیال دراصل خود وحی کی تنسیخ سے عبارت ہے۔[۳۲] قرآن مجید نے رسولؐ اللہ کی غیر معمولی عظمت واہمیت کے باوجود اسے ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پیش کیا ہے جس کی تمام تر دانش نورانی' یا اسوۂ' کتاب وحکمت کا مرہون منت ہے۔ رسول خود کوئی تقدیسی تاریخ پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی اس تقدیسی تاریخ پر شرع کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے: ﴿**قل إنما أنا بشر مثلکم یوحیٰ إلي**......﴾ (الکہف:۱۱۰) اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ جو کچھ کہتا ہے حق کہتا ہے لیکن اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ خود اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتا اور نہ ہی ایسا کرنے کا اسے حق حاصل ہے۔﴿**وما ینطق عن الهویٰ إن هو إلا وحي یوحیٰ**......﴾ (النجم:۳) وہ من جانب اللہ اس فریضے پر مأمور ہے کہ کتاب وحکمت کی طرف لوگوں کو بلائے ﴿**بلغ ما انزل إلیک** ......﴾ (المائدہ:٦٧) اور اگر وہ کسی وجہ سے ایسا نہ کرسکے ﴿**افان مات أو قتل انقلبتم علیٰ أعقابکم**......﴾ (آل عمران:۱۴۴) تو اس کی وجہ سے کار رسالت متاثر نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا انقطاع ہوتا ہے۔ رسول کو اس بات کا احساس تو ضرور ہوتا ہے کہ وہ رسالت کے کارِ عظیم پر مأمور ہے اور یہ کہ اس کا اسوہ امت کے لئے رہنما ہے، البتہ اس منصب عظیم کی اہمیت کے باوجود وہ اس حقیقت سے بھی باخبر ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت مہبط وحی کی ہے مأخذ وحی کی نہیں ﴿**أُوحي إلي هذاالقرآن لأنذرکم به**......﴾ (الأنعام:۱۹) وہ شارع نہیں مشروع ہے۔ اپنی تمام تر جدوجہد میں امر ربی اور تائید الٰہی کا محتاج، اس کی حیثیت Chief Executive یعنی خلیفۃ اللہ فی الأرض کی ہے اور اس منصب جلیل کی معراج ومنتہا یہ ہے کہ وہ وحی جیسے بارگراں کو اس کی تمام تر ابعاد کے ساتھ برتے اور کمال احتیاط کے ساتھ اس مقدس امانت کو لوگوں تک منتقل کردے کہ ﴿**وإن لم تَفْعَلْ فما بلغت رسالا ته**......﴾ (المائدہ:٦٧) رسول کی مرکزی اہمیت اور کارِ رسالت کی تمام تر عظمت کے باوجود قرآن رسول کو شارع کے منصب پر فائز نہیں کرتا۔ رسول کی حکمت، دانش نورانی اور اسوہ کا تمام تر وظیفہ یہ ہے کہ وہ وحی ربانی کی ابعاد کو برت سکے، اس کی تنفیذ کا کام انجام دے، خود رسول کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ اس دائرہ سے تجاوز کرے۔ ﴿**کونوا عباداً لي**......﴾ (آل عمران:۷۹) البتہ جن لوگوں نے تاریخ کو تقدیس کا درجہ دے دیا اور جو آثار واقوال کے مجموعوں میں حکمت یا وحی غیر متلو کی تجلیاں دیکھنے لگے، ان کے لئے قرآن سے باہر وحی کے اس مأخذ میں حرام وحلال کی تلاش کچھ مشکل نہ رہی اور ان کے لئے یہ کہنا بھی آسان ہوگیا کہ ''**إنماحرم رسول اللّٰه فهو مثل ماحرم اللّٰه**''[۳۳]

جب قرآن سے باہر وحی کا ایک متبادل مأخذ وجود میں آ جائے تو پھر ﴿یاایها النبي لم تحرم ما أحل الله لک تبتغي مرضات ازواجک...... ﴾ (التحریم) جیسی آیات کا پس پشت چلے جانا ایک منطقی لازمہ ہے۔

اسوہ بنام حکمت/سنت: دو مأخذ دو تصویریں

حکمت کے حوالہ سے سنت کا تعین اور پھر مأخذ سنت کی حیثیت سے وحی غیر متلو کی تلاش کا خیال ایک ایسا فکری التباس تھا جس نے آنے والے دنوں میں بڑی حد تک وحی کو تاریخ کے تابع کردیا یا کم از کم تاریخ کے لئے فہمِ وحی میں مداخلت کا نظری جواز فراہم کردیا۔ اس التباس فکری کی بنیادی وجہ دراصل تاریخ کے لئے مختلف epistemology کا استعمال ہے۔ تاریخ کی اصطلاحوں میں قرآن کی تفہیم یا وحی کی اصطلاحوں کو تاریخ پر منطبق کرنے سے دین کے بعض بنیادی تصورات میں ابہام پیدا ہوگیا۔ سنتِ رسولؐ کے لئے اگر اسوہ کی قرآنی اصطلاح برقرار رہتی اور اسے سنت کی ڈھیلی ڈھالی اصطلاح کا ہم معنی نہ بنایا جاتا تو لوگوں کے ذہن میں یہ خیال کم ہی آتا کہ وہ قرآن جیسے لازوال مأخذ کو چھوڑ کر تاریخ و آثار کے دفتروں میں اسوۂ رسول کی تلاش کریں۔ ابتدائی عہد میں قرآنی لفظیات کے زیر اثر سنت کا لفظ ایک وسیع معنوں میں استعمال ہوتا تھا اور جو لوگ اتباعِ سنت کو وصیتِ رسول کا حصہ قرار دیتے تھے ان کے یہاں بھی سنت کے مفہوم میں رسول اللہ ﷺ کے علاوہ صحابہ کرامؓ کے نظائر بھی شامل تھے۔ گویا یہ ایک طرح کا سبیل المؤمنین تھا جس سے اس بات کی ضمانت ملتی تھی کہ اس کو اختیار کرنے والوں کے لئے گمرہی کے امکانات کم ہیں۔ البتہ بعد کے دنوں میں سنت کا استعمال حدیث کے معنوں میں بھی ہونے لگا اور پھر وہ عہد بھی آیا جب سنتِ قولی، سنتِ متواترہ مکشوفہ پر سبقت لے گئی اور اسی سنت کے مختلف بیان کے حوالے سے عبادات جیسے متواتر فرائض کی ادائیگی کے طریقوں میں اختلافات پیدا ہونے لگے۔ ہر گروہ کا اصرار تھا کہ اس کی دریافت کردہ سنت ہی دراصل برحق ہے اور یہ کہ اس کی تائید مختلف تاریخی ذرائع سے آنے والی سنت قولی کے ذریعے ہوتی ہے۔ سنت کے مختلف تاریخی بیان کی بنیاد پر مسلمان مختلف فقہی مکاتب میں بٹ گئے۔ ہر ایک کا یہی اصرار رہا کہ سنت تو بس اس کے ساتھ ہے، سنت کے حوالے سے تاریخ و آثار کی تقدیس نے آگے چل کر ایک ایسی صورتحال پیدا کردی کہ سنن کے انسانی مجموعوں کی صحت پر ایمان لانا جزو ایمان قرار دے دیا گیا، حالانکہ اگر سنت یا حدیث کے بجائے اسوۂ رسول کی قرآنی اصطلاح کا رواج ہوتا تو اسوۂ رسول کو جزو ایمان بنانے کے لئے کسی مہم کی ضرورت نہ ہوتی کہ خود قرآن نے مؤمنین کے لئے اس کی پیروی اور اتباع لازم قرار دے رکھا تھا۔ قرآنی لفظیات سے اجتناب اور فن تاریخ کی اصطلاحوں کے اختیار کر لینے سے

ہم نہ صرف یہ کہ تاریخ کو تقدیس کا درجہ دے بیٹھے بلکہ اسوۂ رسول جیسے مسلمہ امر کو خود مومنین کے لئے باعث نزاع بنا ڈالا۔

آج عام ذہنوں میں سنت پر ایمان لانے کا مطلب اسوۂ رسول کی پیروی کے بجائے اسوۂ رسول کے ان تاریخی بیانات کو حرف بہ حرف مستند تسلیم کرنے کا مطالبہ ہے۔ اصطلاح سنت کا پیدا کردہ یہی وہ التباس فکری ہے جس نے اہل ایمان کے لئے یہ مشکل پیدا کردی ہے کہ وہ سنت کی تلاش میں کس مأخذ کو معتبر جانیں، وحی سے رجوع کریں یا تاریخ سے۔ ان دونوں مأخذ میں اسوۂ رسول کا یکساں بیان نہیں ملتا اور مل بھی نہیں سکتا' ورنہ وحی کی تاریخ پر کیا فوقیت رہ جائے گی۔ قرآن مجید جس شخص کے اسوہ کو قابل اتباع بتاتا ہے وہ قرآنی بیان کے مطابق ایک ایسا رسول ہے جس کا بیان حق سے عبارت ہے۔ ﴿**وما ینطق عن الھویٰ إن ھو إلا وحي یوحیٰ**......﴾ اس کی راست بازی کی شہادت پر خود خدا گواہ ہے۔ ﴿**ماضل صاحبکم وماغویٰ**......﴾ وہ کوئی رجل مسحور نہیں بلکہ خدا کا آخری پیغمبر اور مہبط وحی ہے۔ اسے وحی ربانی کی اتباع اور اس کی تبلیغ کے فریضے پر منجانب اللہ مامور کیا گیا ہے۔ ﴿**اتبع مااوحي إلیک من ربک**﴾ اس کی ذات نرم خوئی سے عبارت ہے۔ ﴿**فبما رحمة من اللّٰه لنت لھم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک**......﴾ (آل عمران:۱۵۹) اور اس کی تربیت کا اثر یہ ہے کہ اس کے متبعین کی جماعت **رحماء بینھم** کے حوالے سے جانی جاتی ہے۔ وہ ﴿**کافة للناس بشیراً ونذیراً**﴾ ہے اور تمام عالم کے لئے رحمت۔ بھلا کسی ایسے شخص کے اسوہ سے بڑھ کر مؤمنین کے لئے اور کون سا ماڈل لائق اتباع ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس مأخذ سنت کے تاریخی بیان میں ہم ایک ایسے رسول کا تذکرہ پاتے ہیں جو ﴿**ومایںطق عن الھویٰ**﴾ کی پاسداری نہیں رکھتا، شیاطین کے زیر اثر اس کی زبان سے "**تلک الغرانیق العلا إن شفاعتھن لترتجی**" جیسے شرکیہ الفاظ کا صدور ہوجاتا ہے۔ قرآن تو کہتا ہے کہ وہ رجل مسحور نہیں لیکن سنت کے تاریخی مجموعوں کا اصرار ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر جادو کا اثر ہوا تھا جس سے نکلنے میں چھ ماہ سے ایک سال کا عرصہ لگ گیا۔ قرآن تو اتباعِ رسول کو مؤمنین کے لئے مثالی نمونہ بتاتا ہے جب کہ روایتیں کہتی ہیں کہ رسول اللہ نے مختلف مواقع پر اپنے اصرار سے وحی میں ترمیم وتنسیخ کرالی ہے جیسے قبلہ کی تبدیلی، پچاس وقت کی نمازوں کو پانچ وقت میں تبدیل کرانا اور ایک حرف پر اترے ہوئے قرآن کو باصرار سات احرف تک لے آنا وغیرہ۔ قرآن جس کی نرم خوئی اور خوش اخلاقی کو مثالی بتاتا ہے اور اسے خاص رحمتِ ربی پر محمول کرتا ہے اسی رسول کے بارے میں اقوال وآثار کے دفتر یہ باور کراتے ہیں کہ وہ اپنی عائلی زندگی میں بری طرح ناکام تھا، بلکہ اگر احادیث کے راویوں کو سچ جانئے تو ان روایتوں میں جو سورہ

بقرہ کی آیت ﴿ لایؤ خذکم اللّٰہ باللغو في ایمانکم...... ﴾ کی تشریح میں وارد ہوئی ہیں، ایک ایسے رسول کا تاثر ابھرتا ہے جو اپنی خفگی کے اظہار میں انصاف کے بنیادی اصولوں کی پاسداری بھی نہیں کرتا۔ ناراضگی کا سبب تو کوئی خاص بیوی ہو لیکن اس غصے میں سبھوں سے علیحدگی آخر کس مثالی اسوہ کا اظہار ہے؟ یہ ہے وہ دو مختلف اور متضاد تصور رسول جو ان دو ماخذوں میں پایا جاتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ تاریخ کو اسوۂ رسول کا مستند مأخذ قرار دینے سے نہ صرف یہ کہ اسوۂ رسول راویوں کے کذب و افتراء کی زد میں آ گیا بلکہ سنت کے نام سے اقوال وآثار کا ایک ایسا دفتر وجود میں آ گیا جسے تقدیسی تاریخ یا Authenticated History تو کجا محض تاریخ قرار دینا بھی تکلف بیجا ہے۔[۳۴]

سنت، تاریخ اور مسئلۂ حجیت

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے مسلمانوں کے لئے اسوۂ رسول کی اتباع گویا اتباع قرآنی کا لازمی جز ہے۔ اسوۂ رسول کی حیثیت چونکہ وحی قرآنی کے عملی اظہار کی ہے۔ اس لئے اسے بھی اسی طرح دلیل قاطع کی حیثیت حاصل ہے جیسا کہ قرآن مجید۔ اسوہ کی حجیت پر اگر ہمارے یہاں اصرار باقی رہتا تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ وحی کی تابانی کسی بھی مرحلہ میں ماند پڑتی یا کسی مرحلہ میں اس پر تاریخ اور تعبیر کے دبیز پردے پڑ جاتے۔ البتہ عملی طور پر ہوا یہ کہ سنت کی ڈھیلی ڈھالی اصطلاح کے حوالہ سے ہم اسوہ کے بجائے تاریخ کی حجیت کے قائل ہو گئے اور مخلص علمائے کرام، شارحین اور محدثین، سنت کے نام پر تاریخ پر ایمان لانے کا مطالبہ کرنے لگے۔ یہ خیال راسخ ہوتا گیا کہ اقوال وآثار کے مجموعوں میں خود نبی ﷺ کلام کر رہے ہیں۔ امام ترمذی جو اپنی سنن کو معمول به قرار دیتے ہیں، ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ جس گھر میں ترمذی ہو، جانو وہاں خدا کا نبی کلام کر رہا ہے: ’’من کان في بیته (ترمذي) فکأنما في بیته نبي یتکلم‘‘۔[۳۵] کتب احادیث کو تاریخ سے بالاتر ایک ایسا مقام عطا کر دیا گیا جس میں کسی انسانی غلطیوں کے راہ پانے کا کوئی امکان نہ ہو۔ صحاح ستہ کی کتابوں میں کسی حدیث کا پایا جانا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی سمجھ لیا گیا کہ یہ حدیث براہ راست رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے نکلی ہے۔ بقول ولی الدین تبریزی جس کسی حدیث کو صحاح کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ راست رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔ اس لئے کہ محدثین نے احادیث کی حتمی تحقیق کے بعد ہمیں مستغنی کر دیا ہے۔[۳۶] جب تاریخ وآثار کے مجموعوں کو اقوال رسول کا لازوال مأخذ قرار دے دیا جائے تو پھر اس بات کی گنجائش ہی کب ہوتی ہے کہ ہم اس سوال پر غور کر سکیں کہ اقوال رسول کے حوالہ سے کہیں ایسا تو نہیں کہ ہم تاریخ

پر ایمان لانے پر اصرار کر رہے ہیں۔

سنت کے حوالہ سے اسوۂ رسولؐ کا ایک ماورائے قرآن مأخذ وجود میں آ جانے سے عملاً ہوا یہ کہ مسلمانوں کے یہاں بھی تاریخ اسی تقدیس کی حامل ہوگئی جس کا شکار پچھلی قومیں ہو چکی تھیں۔ تاریخ کو جب ایک بار اقوال رسولؐ کے حوالے سے وحی لازوال کے مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی تو پھر اس کے تمسک کے لئے بھی روایتیں وجود میں آنے لگیں۔ قرآن سے باہر ایک علیٰحدہ وحی گو کہ ابتداء سے ایک اجنبی بلکہ متنازع خیال رہا ہے، گزشتہ مباحث میں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح حکمت بمعنی سنت کی بحث دوسری صدی کے علماء کے درمیان باعث نزاع رہی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلمان اور کبار صحابہ کا وحی قرآنی کے سلسلے میں یہ رویہ کہ ''**حسبنا کتاب اللّٰہ**'' امت میں صرف اور صرف ایک تحریری وثیقہ یعنی قرآن مجید کے تمسک پر زور دیتا رہا ہے۔ ہم کبار صحابہؓ کی ان کوششوں کا بھی تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح ان حضرات نے رسولؐ سے اپنی تمام تر محبت اور قلبی تعلق کے باوجود دین محمدی میں ایک ''مشناۃ'' کی آمد کو روکے رکھا۔ لیکن آگے چل کر جب مسلمانوں کا تصورِ تاریخ حوادث کا شکار ہوگیا، جس کے مختلف اسباب کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں، تب تاریخ کو مأخذ دین کے طور پر قبول کرنے کی راہ نکل آئی۔ تاریخ کو سنت اور دین کی سطح پر فائز کرنے میں ان احادیث نے بنیادی رول ادا کیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منسوب کیا گیا تھا کہ "**إني قد خلفت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما ابدا كتاب اللّٰه وسنتي حتى يرد على الحوض**"۔[۳۷] بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں جس سنت کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ وہی اسوۂ رسول ہے جس کا مستند اظہار اور جس کا لازوال وثیقہ خود قرآن مجید ہے۔ اس اعتبار سے اس قبیل کی حدیثیں دین کے دو علیٰحدہ علیٰحدہ مأخذ کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ لیکن یہ توجیہ بھی اس لئے محل نظر ہے کہ تاریخ کے توسط سے آنے والے قول رسول کو تاریخی پس منظر سے علیٰحدہ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ بعض احادیث میں اگر تمسک سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان ہے تو بعض احادیث اس بیان کو سنت '**الخلفاء الراشدين المهديين**' تک وسیع کر دیتی ہیں جس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ سنت کا یہ تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے[۳۸] اور یہ کہ تاریخ ہی اس کا بہترین اظہار ہے، اسے کلی طور پر قرآن مجید میں مجسم طور پر نہیں دیکھا جا سکتا۔ پھر اس حدیث میں جس حوض کی طرف اشارہ ہے وہ بھی محل نظر رہے، جو بڑی حد تک وحی کے بجائے قصہ نویسوں کے دل و دماغ کی پیداوار ہے۔ اس قسم کی باتیں جو تاریخ کو دین کے مستند مأخذ کے طور پر پیش کرتی ہوں یا اس کی تقدیس کی داعی ہوں، دراصل اس عہد کی پیداوار ہیں جب مسلمانوں کے مختلف سیاسی گروہوں نے اپنے موقف کی حمایت میں تقدیسی تاریخ کے استعمال کو اپنے اوپر مباح کر لیا تھا۔

ہمارے اس خیال کی تائید اس قسم کے منسوب اِلی الرسول اقوال سے ہوتی ہے جن میں حضرت علیؓ کی مدح یا مناقب عثمان ومعاویہ میں غلو کی حد تک روایتیں پائی جاتی ہیں۔[۳۹] خود یہ روایت کہ ''خلفت فيكم شيئين'' اہل تشیع کے یہاں بالکل ہی مختلف انداز سے بیان ہوئی ہے۔ شیعہ محدثین کے نزدیک ''شیئین'' میں کتاب اللہ کے علاوہ دوسری چیز سنت رسول نہیں بلکہ اس سے مراد عترتی اہل بیتی ہے۔[۴۰] سنت بنام ''عترتي اهل بيتي'' ان دوفرقوں کے مابین اتنا بڑا اور بنیادی اختلاف ہے جس نے دین کے دو مختلف اور جداگانہ تصور کو جنم دیا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ اہل سنت کی بیان کردہ روایت صحیح ہے یا اہل تشیع کا فہم دین زیادہ مستند، ان احادیث کے بیان سے دین کی مفروضہ دو بنیادوں میں سے ایک پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے۔

ہمارے لئے تاریخ کے دبیز پردوں کو چاک کرنا اگر ممکن ہو، اور یقیناً ایسا وحی کی مدد سے ہوسکتا ہے، تو ہمیں مسئلہ کی تفہیم کے لئے اس سوال کا جواب فراہم کرنا ہوگا کہ'' سنت رسول'' یا'' عترتی اھل بیتی'' کا مروجہ تصور عہد صحابہ میں پایا جاتا تھا یا نہیں۔ اور یہ کہ دین کے اس اہم مبادی کی تلاش میں ابتدائی عہد کے مسلمان کن مآخذ سے رجوع کرتے تھے ۔ یا یہ کہ خود رسول اللہ ﷺ نے سنت کے حوالہ سے کن اصحاب علم یا مجموعۂ اقوال سے رجوع کی ہدایت کر رکھی تھی اور یہ کہ ابتدائی عہد کے مسلمان عترتی اھل بیتی کے حوالہ سے کن اساطین اہل بیت کی اتباع کو لازم خیال کرتے تھے۔؟

قرآن جو کہ اسلامی عقیدہ کا کامل اظہار ہے وہاں نہ تو نصاً اور نہ ہی اشارۃً دین کے دوسرے مأخذ کا کوئی ذکر ملتا ہے۔ اسوۂ رسول کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کا یہ خیال کہ ''کان خلقه القرآن''[۴۱] دراصل اسی امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اسوۂ رسول کی تمام تر ابعاد جسے ہم آج سنت سے تعبیر کرتے ہیں، قرآن مجید کے لازوال صفحات میں محفوظ ہیں۔ قرآن کی موجودگی کے باوجود اقوال وآثار کے دفتر میں اسوۂ رسول کی تلاش نہ صرف یہ کہ تاریخ کو وحی پر فضیلت دینا ہوگی بلکہ مأخذ وحی سے باہر ایک ایسی وحی کی تلاش پر منتج ہوگی جسے نہ تو رسول اللہ ﷺ نے اور نہ ہی ان کے خلفائے راشدین مہدیین نے اسے امت کے حوالہ کیا ہے اور جو اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود انسانی کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ تاریخ خواہ کتنی بھی مستند ہو وحی کا سا اعتبار حاصل نہیں کرسکتی۔ اب اگر دین کے دو اہم ستونوں میں سے ایک یعنی سنت رسول کا وثیقہ صحت اور کاملیت کی سطح پر نقص کا احساس دلاتا ہو تو دراصل اسے دین کے نقص پر محمول کیا جائے گا اور ہم دین محمدی کے سلسلے میں اتنی بڑی جسارت حاشیۂ خیال میں بھی نہیں لاسکتے۔ لہٰذا ہمارے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ ان روایتوں کی ازسرنو تنقیح کریں، جو وحی سے باہر وحی کا ایک اور مأخذ بتاتی ہیں اور پھر اس کے تمسک پر اس قدر

اصرار کرتی ہیں جس کا سزاوار صرف قرآن مجید ہوسکتا ہے۔

ہمارے خیال میں تاریخ کو وحی غیر متلو کی حیثیت سے برتنے کا خیال اس عہد کی پیداوار ہے جب فتنے اور سیاسی کنفیوژن کی فضا میں مختلف سیاسی گروہوں کو اپنے نقطۂ نظر کی توثیق کے لئے تقدیسی تاریخ کا سہارا لینا پڑا۔ ورنہ اگر قرآن سے باہر سنت رسول کا تصور مسلم معاشرے میں اتنا ہی مانوس ہوتا تو ہمارے یہاں خود سنت رسول کی تعریف کے سلسلے میں اتنے متضاد اقوال نہ پائے جاتے۔ اور یہ کہ اگر سنت واقعی قرآن سے باہر کوئی شئی ہوتی تو کوئی وجہ نہیں کہ خلفائے راشدین اس مأخذ ہدایت سے مسلمانوں کو محروم رہ جانے دیتے اور اس بنیادی کام کو ایک طویل عرصہ گزرنے کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے لئے چھوڑ دیا جاتا اور وہ بھی ایسی حالت میں کہ دین کے اس بنیادی وثیقے کی ترتیب محدثین کی انفرادی صوابدید کی مرہون منت ہو، امام وقت یا خلیفۃ المسلمین اس کام کو حکومت کی سرپرستی میں انجام دینے کو ضروری خیال نہ کرتا ہو اور جس کی وجہ سے سنت کا کوئی مستند اور متفقہ مأخذ وجود میں آنے کے بجائے بے شمار مختلف وثیقے وجود میں آجاتے ہوں۔

سنت رسولؐ کا مروجہ تصور جس کے زیر اثر ہم روایات و آثار کی کتابوں میں سنت کی تلاش کے قائل ہوگئے ہیں۔ ہماری تہذیبی تاریخ میں اتنی تاخیر سے پیدا ہوا ہے کہ ابھی تک اس تصور پر ہونے والی بحثوں کو conclusive نہیں کہا جاسکتا۔ علماء محدثین کے نزدیک ابھی سنتِ رسول کے حدود اربعہ کا تعین ہونا باقی ہے۔ علماء کا ایک حلقہ اگر رسول اللہ کے قول، فعل اور تقریر کو سنت پر محمول کرتا ہے[۴۲] تو دوسرے حلقے کے نزدیک قول وفعل اور تقریر کے علاوہ سکوت رسول سے بھی سنت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔[۴۳] بعض کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی بشری اور نبوی ہر دو حیثیتوں پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے[۴۴] جبکہ بعض علماء رسول بحیثیت بشر کو اس قدر اہمیت کا حامل نہیں سمجھتے[۴۵] اور اپنے اس خیال کی تائید میں واقعہ بریرہ اور حدیث اشجار کاری کو پیش کرتے ہیں[۴۶] علماء کے ایک گروہ کے نزدیک سنت، قول، فعل اور تقریرِ رسول پر تو یقیناً مشتمل ہے لیکن انہی باتوں پر سنت کا اطلاق ہوگا جن کا بیان قرآن سے باہر ہے۔ ”والسنة ههنا ما صدر عن النبي غير القرآن“[۴۷] سنت کی ان مختلف تعبیرات سے یہی تأثر پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ کی پیدا کردہ اصطلاح سنت رسول کی تعریف کا متفقہ اور حتمی تعین ابھی باقی ہے۔ رسول کی بشری حیثیت کہاں ختم ہوتی ہے اور نبوی حیثیت کہاں سے شروع ہوتی ہے؟ قرآن کے اندر اسوۂ رسول کا بیان کیا سنت کی تعریف سے خارج ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو تاریخ کو وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ تسلیم کر لینے کے باوجود برقرار رہیں گے۔ سنت کی تعریف میں ’غیر القرآن‘ کی شرط تسلیم کر لینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم اسوۂ رسول کے سب سے مستند مأخذ قرآن مجید سے دانستاً صرف نظری کر رہے ہیں اور اگر ایسا ہے تو

اسے سنت کی تلاش کے بجائے سنت سے دانستاً پہلوتہی پر محمول کیا جائے گا۔ وحی کے بجائے تعبیرِ وحی کا اسیر ہوجانا اور اپنی ہی مرتب کردہ تعبیر وتاریخ سے روشنی کا طالب ہونا دراصل ایک قسم کی نامحسوس بت گری سے عبارت ہے اور جس طرح بتوں سے دادرسی ممکن نہیں اسی طرح تاریخ کے بس کا بھی نہیں کہ وہ وحی کا فریضۂ سماوی انجام دے سکے۔

تاریخ کو وحی کا تقدس عطا کردینے سے نہ صرف یہ کہ اصل وحی سے ہماری توجہ ہٹتی گئی بلکہ تاریخ کے راستے فکری اور نظری التباسات کا وافر ذخیرہ ہمارے علمی اور تہذیبی ورثے میں در آیا۔ فقہاء ومحدثین کی توجہ ان فرضی، لایعنی اور غیر ضروری مباحث پر مرکوز ہوگئی جن کا دین کی مبادیات سے سرے سے کوئی تعلق نہ تھا اور جن پر اگر سرے سے کوئی گفتگو نہ ہوتی جب بھی دینِ حنیف کی تفہیم میں کوئی نقص واقع نہ ہوتا۔ جن باتوں کو قرآن نے موضوعِ بحث سے خارج کر رکھا تھا یا جن امور پر قرآن نے خاموشی اختیار کر رکھی تھی، ان لایعنی مسائل پر طولانی بحثوں کا سلسلہ چل نکلا۔ مثال کے طور پر مسِ ذکر سے متعلق مختلف روایتیں احادیث کی کتابوں میں نقل کی گئیں جنہیں فقہاء نے اپنی تحقیق کا موضوع بنایا۔ یہ روایتیں ایک دوسرے سے اس قدر متصادم تھیں کہ ان پر کوئی اتفاق ناممکن تھا۔ غالباً ان کا مقصد ہی یہ تھا کہ امت کو غیر ضروری فروعی اور اختلافی مسائل میں الجھا دیا جائے۔ طول طویل بحثوں اور صدیوں کی تحقیق کے باوجود آج بھی اس قسم کے مسائلِ لاینحل کسی conclusive گفتگو کے محتاج ہیں۔ اگر مسِّ ذکر کے مسئلہ پر شافعیہ وضو کے ٹوٹنے کے قائل ہیں[۴۸] احناف اس خیال کی مخالفت میں ایک دوسری حدیث پیش کرتے ہیں جس میں ذکر کو بھی جسم کا ایک حصہ بتایا گیا ہے[۴۹] تو ان دواقوال میں سے کسی ایک کو راجح بتانے کا حتمی طریقۂ کار کیا ہوگا۔ تاریخی تنقید یا جرح وتعدیل کا استعمال تاریخ ہی سے برآمد ہونے والا ایک پیمانہ ہے۔ تاریخی پیمانوں سے تاریخ کی حتمی تردید یا تائید نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک ایسی دودھاری تلوار ہے جو مخالف کے ہاتھوں میں بھی اسی قدر کارگر ہوگی۔ وحی اگر ان امور کو اپنا موضوعِ بحث نہیں بناتی تو اس مسئلہ پر فقہ کے مختلف مسالک اپنے مسلک کے خلاف جانے والی حدیثوں کی تضعیف کے لئے جرح وتعدیل کے اصول برآمد کرتے رہیں گے اور ان اسانید کو کمزور اور مجروح بتاتے رہیں گے جو ان کے نقطۂ نظر کی حمایت نہیں کرتے۔[۵۰] جیسا کہ مسِ ذکر کے ضمن میں امام طحاوی نے مسلکِ احناف کی حمایت کرتے ہوئے مخالف موقف کی تمام روایات کو مجروح بتایا ہے۔ اور اسی طرح امام بیہقی نے (متوفی ۴۵۸) جو مسلکاً شافعی ہیں، صرف یہ کہہ کر طحاوی کے دلائل کو یکسر رد کردینا کافی سمجھا ہے کہ ''إن علم الحدیث لم یکن من ضاعته'' یعنی علم حدیث امام طحاوی کا میدان نہیں ہے۔ اس قبیل کی ایک دوسری دلچسپ مثال اس استفسار سے متعلق ہے: آیا آگ پر پکی

ہوئی چیز کھانے سے وضو باقی رہتا ہے یا نہیں؟۔ ابو ہریرہؓ سے منقول ایک روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے ''توضؤوا ممامست النار''[۵۱] جب کہ انہی ابو ہریرہؓ سے منسوب کی جانے والی دوسری روایت کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ نے پنیر کا ٹکڑا کھایا اور دوبارہ نیا وضو کئے بغیر نماز پڑھی۔[۵۲] جس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔ اس سلسلے کی ایک اور نسبتاً معروف مثال حدیث ''لاصلوٰۃ لمن لا وضوء له ولا وضو لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه' ہے۔[۵۳] یعنی وضو کے بغیر نماز درست نہیں اور بسم اللہ کے بغیر وضو درست نہیں۔ جو لوگ بسم اللہ کو وضو کی کلید قرار نہیں دیتے ان کا کہنا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے اس حدیث کی تائید نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ مہاجرین قنفد نے جب رسول اللہ ﷺ کو وضو کرتے وقت سلام کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان کا جواب وضو سے فارغ ہو کر دیا اور فرمایا کہ مجھے تمہارے سلام کے جواب میں کوئی اور سبب حائل نہ تھا، سوا اس امر کے کہ میں بغیر وضو کے اللہ تعالیٰ کے ذکر کو پسند نہیں کرتا۔[۵۴] ان روایتوں میں تطبیق کی جتنی کوشش ہوئی مسئلہ اسی قدر پیچیدہ ہوتا گیا۔ بلکہ سنت اور حدیث کے مابین تعارض نمایاں تر ہوتا گیا۔[۵۵] ان دو متضاد نقاط نظر میں سے کسی ایک کو سنت کا مستند اظہار قرار دینے کے لئے احبار ورہبان کی دانش اور ان کے طریقۂ تعبیر دین کی ضرورت پیش آ گئی۔ لہٰذا عملاً ہوا یہی کہ احادیث کے ان مجموعوں میں متضاد روایتوں کی موجودگی نے دین محمدی میں فقہ احبار کی راہ ہموار کر دی۔ ایسے ائمہ فن کی ضرورت محسوس ہوئی جو دین کے نبض شناس، فن رجال کے ماہر اور روایتوں کے بے کنار سمندر سے آشنا ہوں تاکہ متضاد روایتوں میں کسی ایک کو راجح قرار دے سکیں اور اس طرح عام لوگوں کے لئے دین پر چلنے کی راہ آسان ہو۔ ان ماہرین کے لئے یہ بھی لازم قرار پایا کہ وہ دو مختلف بیانات میں تطبیق کا یدطولیٰ رکھتے ہوں اور انہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ کون سی سنت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ جیسا کہ امام طحاوی نے ہمیں اس حقیقت سے باخبر کیا کہ ابتداءً پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو لازم تھا البتہ بعد میں یہ امر منسوخ ہو گیا۔ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ تاریخ خود اپنے آپ پر امر قاطع یا فیصل نہیں ہو سکتی۔ فقہاء و محدثین کے علمی نتائج متنازع امور کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے فیصل نہیں کر سکے۔ محدثین کا طریقۂ تطبیق، ان کی تاریخی بصیرت یا تفقہ فی الدین دوسرے مسالک کے لئے قابل قبول نہ تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ جہاں حدیثوں کی جرح و تعدیل کسی مسلک کے خلاف گئی اس نے اسے اہل فن کی جانبداری پر محمول کیا۔ اس طرح ماہرین فن کی تمام تر کوشش روایات کے ذریعہ در آنے والے اختلافات کی خلیج کو پاٹنے میں ناکام رہی۔

کتب سنن کی ظنی روایتوں کو ماٰخذ شریعت قرار دینے سے اولاً وحی ربانی marginalize ہو کر رہ گئی،

ثانیاً دین محمدی میں فقہ احبار کے داخلے کی راہ ہموار ہوئی، ثالثاً منسوخ شریعتوں اور امم سابقہ کے مصدقہ اور غیر مصدقہ شرعی نظائر سے اکتساب فیض کا داعیہ پیدا ہوا۔ امام شعبہ کے بیانِ مستعار کے مطابق یہ وہی صورت حال تھی جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انہوں نے اپنے شاگرد سے کہا تھا ''**کلما تقدمتم في الحديث تاخر تم عن القرآن**''[۵۶] جس نبی کی آمد کا مقصد اغلال فقہی سے لوگوں کی گردنوں کو آزاد کرانا، ربائیوں اور فریسیوں کی قیل وقال اور فقہی موشگافیوں کو کالعدم قرار دینا تھا۔ اسی نبی کی امت نے تاریخ و آثار کے حوالے سے سابقہ شریعتوں کی تجدید کی راہ ہموار کردی۔ کہا گیا کہ ''**شرع من قبلنا شرعنا مالم ینکر**''۔رسول اللہﷺ کے حوالہ سے احادیث کی معتبر ترین کتابوں میں اہل یہود کے ایسے واقعات نقل کئے گئے جنہیں شرعی نظائر کی حیثیت سے امت محمدیہ کے لئے حجت قرار دینا مقصود تھا۔ مثلاً بخاری نے ابوہریرہؓ کے حوالہ سے ایک حدیث یوں نقل کی:

''**إن رجلاً من بني اسرائیل سئل بعد بني اسرائیل ان لیسلفه الف دینار فد فعها إلیه فخرج في البحر فلم یجد مرکبا فأخذ خشبة فتقرها فادخل فیها الف دینار. فرمیٰ في البحر فخرج الرجل الذي اسلفه فاذا بالخشبة فأخذها لأهله حطبا فذکر الحدیث فلما نشر الحطب وجه المال**''۔[۵۷] امم سابقہ کے ان نظائر سے بخاری نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ چونکہ آپﷺ نے صرف اس واقعہ کے بیان پر اکتفا کیا اوراس بارے میں سکوت اختیار کیا آیا سمندر سے نکالے ہوئے مال میں خمس دیا جائے گا یا نہیں، اور چونکہ ''**شرع من قبلنا شرعنا مالم ینکر**'' کوایک مسلمہ اصول کی حیثیت سے طے شدہ سمجھا گیا، اس لئے فقہاء محدثین نے اس واقعہ کی روشنی میں سمندر سے حاصل ہونے والی چیزوں کو خمس سے مستثنیٰ رکھا۔ شریعت سابقہ سے اکتساب فیض کے اس سلسلے نے کتب احادیث میں ایک ایسی مسلمہ حیثیت اختیار کرلی کہ بعض امور میں قرآن کی واضح تصریح اور بین آیات کی موجودگی بھی مفروضہ شریعت سابقہ کو منسوخ یا کالعدم قرار دینے میں کامیاب نہیں ہوسکی۔ جیسا کہ رجم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ آپﷺ نے شریعت یہود سے استفادہ کرتے ہوئے اس سزا کو برقرار رکھا۔ جولوگ تاریخ کووحی پر مقدم جانتے ہیں یا جوتاریخ کو وحی کی تعبیر قرار دیتے ہیں اور جن کے نزدیک تاریخ کی تنقیص سے دین محمدی کے اعتبار مجروح ہونے کا خطرہ ہے وہ اس قسم کے لغو خیالات کو بھی قبول کرنے سے بھی باز نہیں آتے کہ آیت رجم نازل تو ہوئی تھی لیکن قرآن میں داخل ہونے سے رہ گئی یا یہ کہ آیت رجم منسوخ التلاوۃ ہے، البتہ اس کا حکم باقی ہے۔ گوکہ ایسا کہنا قرآن کی حفاظت وعصمت پر سوالیہ نشان لگا دیتا ہے، لیکن جولوگ تاریخ کو وحی غیر متلو کا درجہ دیتے ہوں اور جو اسے وحی ربانی کی واحد، مستند تشریح وتعبیر قرار دینے پر مصر ہوں، ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ تاریخ کو اعتبار بخشنے کے لئے قرآن

جیسے لازوال وحی کے سلسلے میں ابہام کے شکار ہوجائیں۔

تاریخ کو مأخذ دین قرار دینے کے لئے اس بات کی ضرورت تھی کہ اسے محض تاریخ کے بجائے تقدیسی تاریخ (Authenticated History) کے طور پر دیکھا جائے۔ محدثین نے اصول حدیث وضع کرنے اور جرح وتعدیل کے ذریعہ احادیث کو تاریخ سے الگ کرنے کی جو کوشش کی اس سے اتنا تو ضرور ہوا کہ کذب وافترا اور Imaginative History کے ایک بڑے ذخیرے پر روایت ودرایت کے اعتبار سے سوالیہ نشان لگ گیا۔ موضوعات کی کتابیں تیار ہوئیں اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے وضاعین وکذابین کے دفاتر تاریخ کے trash can میں جاپڑے۔ البتہ ان تنقیدی اصولوں کی چھلنی سے چھن کر جو روایتیں صحت کے مختلف مدارج کی صراحت کے ساتھ ان کتابوں میں درج ہوگئیں، ان کے بارے میں یہ خیال پختہ ہوتا گیا کہ اقوال وآثار کے ان مجموعوں میں اب جو کچھ مرقوم ہے وہ سب وحی غیر متلو کا عکاس ہے۔ قرآن اگر اجمال ہے تو احادیث کے یہ مجموعے ان کی مستند تشریح وتعبیر۔ اس خیال کے عام ہوجانے سے بعض اہل علم کے نزدیک ضعیف سے ضعیف حدیث بھی استحسان یا قیاس پر قابل ترجیح سمجھی گئی۔ یہ حقیقت نظر انداز کردی گئی کہ جن حدیثوں کا ضعف خود محدثین پر واضح ہے ان کی حیثیت قول رسول کی نہیں بلکہ رسول اللہ پر لگائے گئے ایک اتہام کی ہے۔ پھر یہ کہ محدثین نے نقد حدیث کے جو اصول وضع کئے ہیں وہ ان کی اپنی صوابدید، شخصی بصیرت، دین کے اپنے فہم اور ان کی ذہنی سطح کی غماز ہے۔ یہ اصول نقد ایک محدث سے دوسرے محدث کے یہاں مختلف ہے جو رجال کی جرح وتعدیل اور سند کی تصدیق میں اختلاف کا باعث ہوتا ہے۔ ان انسانی اصول نقد کی بنیاد پر تعبیر دین کا حتمی فیصلہ کیا جانا تاریخ کو غیر معمولی اہمیت دینے اور وحی پر آراء الرجال کی برتری قائم کرنے کے مترادف ہے۔ روایتوں کو سند کا سلسلہ عطا کرنے اور رجال کی جرح وتعدیل جیسے علم کے وجود میں آجانے سے عملاً ہوا یہ کہ احادیث کے مجموعوں پر اقوال رسول کے مستند مأخذ کا گمان ہونے لگا۔ آگے چل کر فقہاء محدثین کے نزدیک اس تشریحی ادب کو زندگی کے جملہ مسائل میں رہنمائی کے لئے کافی سمجھا جانے لگا۔[۵۸] کسی کو مجتہد قرار دینے کے لئے اتنا کافی سمجھا گیا کہ وہ بہت سی حدیثوں اور آثار صحابہ کا علم رکھتا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ امام احمد بن حنبل سے جب یہ پوچھا گیا کہ کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم کسی کو فتویٰ دینے کا اہل بنا سکتا ہے تو آپؒ نے نفی میں جواب دیا۔ البتہ آپ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کسی کو پانچ لاکھ حدیثیں یاد ہوں تو اسے مسند افتاء پر فائز کیا جاسکتا ہے۔[۵۹] تاریخ کو دین محمدی میں اس قدر کلیدی حیثیت عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کتاب ہدایت کی حیثیت سے عملاً معطل ہوکر رہ گیا۔ اقوال وآثار کے پیچیدہ علم، لاکھوں حدیثوں کا حفظ، ان کی تنقید، رجال کی جرح وتعدیل اور متضاد روایتوں کی تطبیق کے پیچیدہ طریقہ کار

نے بڑے بڑے اہل علم کے لئے دین محمدی کو مشناتوں کا مشناۃ بنا کر رکھ دیا۔ اب عافیت اسی میں سمجھی گئی کہ اقوال وآثار کے بے کنار سمندر میں غوطہ زنی کے بجائے متقدمین کے استنباط پر تکیہ کیا جائے۔ قرآن جو ایک معین اور معلوم کتاب تھی، اب اس کے اردگرد مشناتی ادب کا اتنا بڑا جنگل وجود میں آ چکا تھا کہ دینِ محمدی عملاً فریسیوں اور ربائیوں کا محتاج بن گیا۔ جب وحی کی تعبیر تاریخ کے حوالے ہوجائے تو تاریخ جو بذات خود ایک پھیلتا جنگل ہے جلد ہی ایک ایسی صورتحال کو جنم دیتا ہے جہاں متخصصینِ فن (specialized ulema) تعبیر دین کا فریضۂ منصبی سنبھال لیں۔ وحی پر تاریخ کی اس برتری نے ہمارے یہاں بھی کچھ وہی صورت حال پیدا کردی جو اہل کتاب کے فریسیوں اور ربائیوں نے ضخیم وجحیم پیچیدہ تالمودی ادب کے نتیجے میں پیدا کر رکھی تھی اور جہاں ربائیوں کا کام تفہیم دین کے بجائے تعبیر دین بن گیا تھا۔ ان کی حیثیت قرّاء یا علمائے دین سے کہیں زیادہ احبار و رہبان (religious authority) کی ہوگئی تھی۔

تاریخ اور نسخِ وحی

تاریخ کو سنت کے حوالے سے تقدیس عطا کرنے اور اسے وحیٔ قرآنی کی واحد معتبر تعبیر قرار دینے سے منطقی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر قرآن اور سنت، یعنی اس نقطۂ نظر کے مطابق وحی کے ان دو مآخذ، میں باہم تعارض پیدا ہوجائے تو ان دونوں میں سے کسے قول فیصل کی حیثیت حاصل ہوگی۔ تاریخ کے تقدیسی تصور کے مطابق چونکہ کتب حدیث کی حیثیت وحی غیر متلو کی ہوگئی تھی اور یہ سمجھ لیا گیا تھا کہ قرآن مجمل ہے تو سنت کی حیثیت مفصل کی ہے۔ لہٰذا اہل علم کے درمیان یہ خیال عام ہوتا گیا کہ فہم قرآنی میں مجمل پر مفصل کو بہرحال ترجیح دی جائے گی۔ آیت قرآنی ﴿لتبيّن للناس مانزل إليهم......﴾ کے حوالے سے علماء ومفسرین نے سنت کی اس حیثیت کو ایک مسلمہ اصول کی حیثیت دے دی اور اہل علم میں یہ خیال عام ہوگیا کہ ''**متى وقع تعارض بين القرآن والحديث وجب تقديم الحديث لأن القرآن مجمل والحديث مبيّن**''[۶۰]۔ تاریخ کو وحیٔ غیر متلو کے حوالے سے تعبیر قرآنی کی حجت قرار دینے سے تاریخ کے ہاتھوں خود وحیٔ ربانی کی تنسیخ جیسی صورت حال پیدا ہوگئی۔ تاریخ جب مبین ٹھہری تو اسے اس بات کا حق حاصل ہوگیا کہ وہ معانیٔ قرآنی کا نہ صرف یہ کہ تعین کرے، شان نزول کے تاریخی حوالے اور اختلاف قرأت کی فرضی روایتوں کے ذریعے وحی ربانی کے حدود اربعہ کا تعین کرے بلکہ اسے یہ حق بھی حاصل ہوگیا کہ وہ جب چاہے وحی کے بارے میں روایتوں کی بنیاد پر اس کی تنسیخ کا اعلان کردے۔ فہم قرآنی میں اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں جب تاریخ کے ہاتھوں وحی کا یہ حشر ہوا ہے۔ یہاں ہم

صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔

سب سے پہلے آیت وراثت کو لیجئے۔قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں صریح الفاظ میں مؤمنین پر یہ لازم کیا گیا ہے ﴿**كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقاً على المتقين**﴾ (البقرہ ۱۸۰-۱۸۲) دوسری جگہ سورہ مائدہ میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ وصیت کرنے والے گواہوں کا اہتمام بھی کریں اور پھر ان گواہوں کو یہ تاکید کی گئی ہے کہ وہ اپنے فریضے کی ادائیگی میں تقویٰ شعاری کا حتی الامکان خیال رکھیں: ﴿**يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية**............﴾ (المائدہ:۱۰۶) قرآن مجید کی یہ دونوں آیتیں جو دومختلف مقامات پر وارد ہوئی ہیں مؤمنین پر لازم کرتی ہیں کہ وہ حق وانصاف کے تقاضوں کوملحوظ رکھتے ہوئے نہ صرف یہ کہ مرنے سے پہلے وصیت کریں بلکہ اس وصیت کے نفاذ کے لئے خاطر خواہ اہتمام بھی کرجائیں۔لیکن حیرت ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے مفسرین اور محدثین ان آیات وصیت کومنسوخ بتاتے ہیں۔اور ایک فرضی حدیث ''**لاوصية لوارث**'' کوبطور ناسخ دلیل میں پیش کرتے ہیں۔بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ سورہ نساء میں تقسیم وراثت کے جو اصول بتائے گئے ہیں اس کا منشا یہی ہے کہ اب مرنے والے کو وصیت کا حق حاصل نہیں رہا۔ حالانکہ مذکورہ بالا آیات وصیت کا خطاب میت سے ہے جب کہ تقسیم وراثت کے اصول عمومی طور پر معاشرہ، نظامِ وقت اور ورثاء کو بتائے گئے ہیں۔ پھر یہ کہ آیت وراثت میں جس کا حصہ بھی بیان ہوا ہے اسے ﴿**من بعد وصية**﴾ کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آیات وراثت وصیت کے حکم کے علی الرغم اور اس کوملحوظ رکھتے ہوئے نازل کی گئی ہیں۔ جوحکم پہلے حکم کو باقی رکھ رہا ہواسے اس کا ناسخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔لہٰذا خودقرآن کے اندر سے تو آیات وصیت کے منسوخ ہونے کی کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ البتہ جو لوگ اس خیال کے حامل ہیں کہ وصیت کا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اور جن کی فقہیں اسی اصول کی پاسداری میں لکھی گئی ہیں ان کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ''**لا وصية لوارث**'' کی حدیث کا سہارا لیں جو ان کے خیال میں برہان قاطع کی حیثیت رکھتی ہے، اور جس نے عملاً ان آیات قرآنی کو صدیوں سے منسوخ کر رکھا ہے۔

جس حدیث کی بنا پر آیات وصیت کی تنسیخ کا مژدہ سنایا جارہا ہے اس کی صحت انتہائی مشتبہ ہے۔ واضح رہے کہ کبار محدثین کی تین کتابیں مؤطا،مسلم اور بخاری اس روایت سے خالی ہیں۔ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی میں اس مضمون کی حدیثیں تین مختلف طرق سے یقیناً درج ہوئی ہیں۔ بلکہ ابوداؤد نے تو باب کا عنوان ہی

"باب في نسخ الوصية للوالدين والاقربين" رکھا ہے۔لیکن ان روایتوں کے متن میں اتنے کچھ تضادات موجود ہیں جو انہیں نا قابل اعتبار قرار دینے کے لئے کافی ہیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں منقول ابن عباس کا یہ قول کہ "كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك" کو کسی طرح آیت وصیت پر تبصرہ قرار نہیں دیا جاسکتا جس میں وصیت میں والدین کے ساتھ ساتھ اقربین کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ ابن عباس کا یہ بیان کہ 'كان المال للولد' غالبًا ماقبل اسلام کی صورتِ حال کا بیان ہے جب وراثت میں بیٹی کو شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ ابوامامہ الباہلی عمرو بن خارجہ اور انس بن مالک سے روایت کی جانے والی حدیثیں جو ترمذی، ابن ماجہ، نسائی اور ابوداؤد وغیرہ میں نقل کی گئی ہیں ان میں اس قدر باہمی تضاد ہے اور ان کے طرق میں اتنے مجہول الحال راوی موجود ہیں جو ان روایتوں کو قابل استرادقرار دینے کے لئے کافی ہیں[۱۶]۔ تاریخ جسے خود تاریخی اصولوں کی روشنی میں مستند نہ ٹھہرا سکے، اسے وحی کی مفتاح قرار دینا نہ صرف یہ کہ وحی کی حق تلفی کہی جائے گی بلکہ خود تاریخ کے ساتھ بھی اسے انصاف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان روایتوں کی داخلی کمزوری کے باوجود اہل علم کے درمیان اس روایت کی غیر معمولی شہرت اور بالخصوص بخاری میں "لا وصية لوارث" کے باب (گو کہ اس کے تحت کوئی حدیث درج نہیں ہے) نے ان روایتوں کو اتنا مشہور کر رکھا ہے کہ اپنی تمام ترفنی خامیوں کے باوجود یہ روایتیں اب مستفیض کی سطح پر پہنچ گئی ہیں۔ علماء ومحدثین کے نزدیک کوئی کمزور سے کمزور روایت جب اس قدر مشہور ہوجائے کہ وہ قبول عام کی حیثیت اختیار کرلے تو اسے مستفیض ہونا کہتے ہیں جس کے بعد کسی دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔ "لا وصية لوارث" کی شہرت نے آیات وصیت کو جس طرح عملاً منجمد، معطل بلکہ منسوخ کر رکھا ہے تاریخ کے ہاتھوں وحی کی منسوخی کی یہ تنہا مثال نہیں ہے۔

اس سلسلے کی ایک دوسری اہم ترین مثال کلالہ کا مروجہ اور مقبول عام مفہوم ہے اور جو خالصتاً تاریخ و روایات کا عطا کردہ ہے اور جس نے سچ پوچھئے تو کلالہ کی قرآنی تعریف کو بڑے بڑے علماء ومفسرین کی نگاہوں سے اوجھل کردیا ہے۔تفسیر کی کتابوں میں کلالہ کی اس تعریف پر کہ "من لا ولد له ولا والد"علمائے مفسرین کا تقریباً اجماع ہے۔ ان کی نظر میں جس میت کے نہ والدین ہوں اور نہ ہی اولاد، اسے ہی کلالہ کہتے ہیں۔ روایتوں کی کثرت اور علماء کے درمیان اس مقبول عام مفہوم نے اہل لغت کو بھی اس بات پر مجبور کیا کہ وہ کلالہ کی اسی تعبیر کو آگے بڑھائیں۔ حالانکہ خود قرآن مجید اس اصطلاح کی تعریف کچھ اس طرح کرتا ہے ﴿ان امرؤا هلك ليس له ولد وله اخت﴾ (النساء:۱۷۶) یعنی جس لا ولد میت کے وارث بھائی یا بہن یا دونوں ہوں تو وہ میت کلالہ ہے۔ میت موروث ہونے کی حیثیت سے کلالہ ہے تو بھائی بہن وارث ہونے کی حیثیت سے۔

لیکن اس واضح قرآنی تعریف کا فقہ وتفسیر کے دفتروں میں عام طور پر کوئی ذکر نہیں پایا جاتا۔ تاریخ پر وحی کی سبقت کا حال یہ ہے کہ آیت ﴿وان کان رجل یورث کلالة او امراة وله اخ او اخت فلکل واحد منهما السدس ......﴾ کے بیان میں عام طور پر مفسرین نے لکھا ہے کہ یہاں أخ أو أخت سے مراد من امه یعنی اخیافی بھائی بہن ہیں، بلکہ بعض روایتوں میں تو یہ بھی بتایا گیا ہے کہ سعد بن ابی وقاص اس آیت کو من امه کے ساتھ پڑھا کرتے تھے[۶۲] کسی نے کہا کہ مصحف اُبی بن کعب میں بھی 'من امه' کا لفظ موجود تھا جو اب قرآن مجید کے موجودہ نسخوں میں نہیں پایا جاتا۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس قسم کے کذب وافتراء پر کسی کو یقین آئے یا نہ آئے، امر واقعہ یہ ہے کہ آج تقریباً تمام ہی مفسرین اس آیت کی تفہیم میں ابی بن کعب کے اس مفروضہ مصحف کے اسیر ہیں، اور جو لوگ ان مکذوبہ روایتوں سے اپنا دامن بچانا چاہتے ہیں وہ یہ کہہ کر بچ نکلنے کی کوشش کرتے ہیں کہ من امه یعنی اخیافی بھائی بہن کی تعبیر پر علماء ومفسرین کا اجماع ہو چکا ہے۔ کلالہ کی غیر قرآنی تفہیم اور اس بارے میں غیر معتبر، بلکہ بالکلِ وحی روایتوں پر، امت کے اجماع نے حاجب ومحجوب کے سلسلے میں انتہائی پیچیدہ مباحث کو جنم دیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ صدیوں سے فقہاء ومفسرین کے مابین اس مسئلے نے فقہی مسالک کو علمی دنگل میں تبدیل کر رکھا ہے۔ کلالہ کی قرآنی تصریحات کو نظر انداز کرنے اور آیات قرآنی کی تحریفی شکل وصورت پر ایمان لے آنے سے نہ صرف یہ کہ قرآنی worldview پوری طرح نظر انداز ہوگیا، بلکہ ہم تاریخ کی ان اندھی گلیوں میں جا پہنچے، جہاں سے نکلنے کا اب کوئی راستہ نہیں دکھتا۔ مسئلہ کی سنگینی اور تاریخ کی تنگ دامنی کے پیش نظر متاخرین سے بجا طور پر اس بات کی توقع تھی کہ وہ تاریخ کی پے در پے تنقیح وتحلیل کے بعد شاید قرآنی worldview میں واپسی کی کوئی سبیل نکال سکیں۔ لیکن تاریخ نے یہ کہہ کر ان کا راستہ روک دیا کہ یہ الجھاؤ تاریخ کا نہیں بلکہ خود وحی کا پیدا کردہ ہے۔ کہ بعض روایتوں کے بقول حضرت عمر بھی یہ حسرت لئے دنیا سے چلے گئے کہ کاش میں نے کلالہ کا مسئلہ رسول اللہ سے دریافت کر لیا ہوتا[۶۳] قرآن پر تاریخ کے ان جارحانہ حملوں اور ان روایات مکذوبہ کو اعتبار مل جانے سے قرآن ایک ناقابل فہم کتاب بنتی گئی اور جملہ امور زندگی میں رہنمائی کے لئے اقوال وآثار کے دفاتر پر ہمارا انحصار بڑھتا گیا۔

تاریخ وآثار کے ہاتھوں نص قرآنی کی تنسیخ کی ایک اور بیّن مثال مُحرِم کے لئے شکار کی ممانعت سے متعلق ہے۔ قرآن مجید نے حالت احرام میں شکار کی ممانعت کرتے ہوئے صریحاً یہ حکم دیا ہے ﴿**لاتقتلوا الصید وانتم حرم**......﴾ اس آیت میں آگے ارشاد ہے: ﴿**وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما**......﴾ حالت احرام میں خشکی کے شکار کی اس واضح ممانعت کے بعد مؤمنین کے لئے ان احکام سے تجاوز کی کوئی گنجائش

پیدا نہیں ہوتی، لیکن اقوال و آثار کے دفتروں نے نہ صرف یہ کہ مختلف واقعے کے بیان سے اس حکم میں گنجائش پیدا کرلی بلکہ روایتوں میں جس طرح سے محرم کو شکار کرنے والوں کی معاونت کرتے ہوئے دکھایا ہے اس میں بڑی حد تک علمائے یہود کے طریقۂ کار کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ قرآن تو صاف الفاظ میں شکار کی ممانعت کرتا ہے، لیکن روایتیں یہ سوال اٹھاتی ہیں کہ حالت احرام میں خود شکار نہ کرے تو شکاریوں کو کس حد تک مدد دے سکتے ہیں۔ صحاح کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں ابوقتادہ کے حوالے سے یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ کس طرح انہیں محرم مسلمانوں نے کنایۃً شکار کی نشان دہی میں مدد کی۔ ایسا اس لئے کہ محرم ہونے کی وجہ سے صراحتاً وہ ایسا نہیں کرسکتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوقتادہ حالت احرام میں نہیں تھے، لیکن ان کے وفد کے دوسرے لوگ جو احرام باندھے ہوئے تھے ان کی نظر گورخر پہ جاپڑی۔ وہ چاہتے تھے کہ ابوقتادہ اسے دیکھ لیں لیکن ابوقتادہ کی نظر ادھر نہیں جاتی تھی۔ اس مخمصے میں گرفتار کہ اگر ابوقتادہ کو اس شکار سے مطلع کرتے ہیں تو ان پر شکار میں مدد دینے کا الزام آئے گا اور یہ محرم کے لئے جائز نہیں، لیکن وہ شکار کو یوں ہاتھ سے جاتے دیکھنا بھی نہ چاہتے تھے، سو ان لوگوں نے آپس میں قہقہہ بلند کیا تاکہ ابوقتادہ کی توجہ اپنی جانب مبذول کرسکیں۔ ترکیب کامیاب رہی اور ابوقتادہ نے شکار کو جالیا، سبھوں نے اس کا گوشت کھایا۔ بعد میں جب رسول اللہ سے اس بارے میں استفسار کیا گیا تو آپ نے دریافت کیا کہ محرموں میں سے کسی نے شکار کی طرف اشارہ تو نہیں کیا تھا۔ بخاری نے اس واقعہ پر جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، اس سے محرموں کے شکار میں شرکت کی تو ممانعت ہوتی ہے البتہ ہنس کر شکار کی طرف اشارہ کرنا جائز قرار پاتا ہے۔ بخاری کے ترجمۃ الباب کا عنوان یوں ہے: "**إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال**" بعد کے ابواب میں بخاری نے جو واقعات رقم کئے ہیں یا جو عناوین قائم کئے ہیں اس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ "**لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد**" یعنی احرام والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ بے احرام والے کو شکار کرنے میں مدد کرے۔ بلکہ ایک باب کے عنوان میں تو صراحتاً لکھا ہے کہ "**لايشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال**" یعنی محرم کے لئے جائز نہیں کہ وہ غیر محرم کو شکار کی نشاندہی کرے، البتہ نشاندہی کے طریقے میں ہنس دینا، قہقہہ لگانا اس طرح کے امور کو نہ صرف یہ کہ مستثنیٰ کیا گیا بلکہ اس کی سند میں ابوقتادہ سے متعلق روایت بھی نقل کی گئی[۶۴] اور پھر یہ بھی کہا گیا کہ شکار کا گوشت تناول کرنے سے پہلے خود رسول اللہ نے یہ بات تصریحاً پوچھ لی تھی کہ محرموں میں سے کسی نے شکار کی طرف اشارہ تو نہیں کیا، جس سے اس بات کی دلیل لائی گئی کہ باہم قہقہہ بلند کرنے یا اس طرح کے اشاروں سے حالت احرام کی حرمت متاثر نہیں ہوتی۔ محرم کے لئے شکار کی قطعی ممانعت میں اس قسم کی تاویل اور حیلے سے گنجائش پیدا

کرنے کا یہ طریقہ کار تلمودی شارحین کے اس طریقۂ کار سے مختلف نہیں جو انہوں نے سبت کے دن ممانعت کے احکام میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے سب سے پہلے تو کاموں کو ان انچالیس ممکنہ قسموں میں بانٹا اور پھر ان قسموں سے باہر اپنے لیے گنجائش پیدا کرلی۔ قرآن کی آیت ﴿لاتقتلوا الصید وانتم حرم......﴾ کو بخاری کے ترجمہ ابواب إذا رأی المحرمون صیدا فضحکوا ففطن الحلال کے مقابل میں رکھ کر دیکھئے تو اقوال وآثار کے ذریعے نص قرآنی میں مؤمنین کے لیے گنجائش پیدا کرنے کے طریقۂ کار کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ محرم کے لیے شکار کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں۔ حضرت علی کی ایک روایت میں رسول اللہ کا حالت احرام میں اس قسم کے گوشت سے اجتناب کا عندیہ ملتا ہے، جب کہ قتادہ کی روایت کے مطابق رسول اللہ نے شکار کا گوشت تناول فرمایا تھا۔ ان دو روایتوں کی بنیاد پر فقہ کے دو مکاتب فکر کے درمیان اختلاف واقع ہوگیا ہے۔ شوافع حضرت علی کی روایت کو معتبر جانتے ہوئے اجتناب کے قائل ہیں، جبکہ احناف کا رجحان قتادہ کی روایت کی طرف ہے۔ امت کے درمیان دونوں ہی مکتب فکر یکساں لائق عمل ہیں۔ تاریخ خود اپنی جیسی مختلف تاریخ کو تو منسوخ نہیں کرپائی۔ ایک روایت دوسری متخالف روایت کو یکسر کالعدم قرار نہیں دے سکی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ تاریخ کے اجتماعی تاثر نے وحی کے امتناعی احکام میں کسی قدر گنجائش کا گمان پیدا کردیا۔

تاریخ نے صرف فہم وحی کو مجروح نہیں کیا بلکہ بسااوقات ایسا بھی ہوا کہ سنت کے جس حوالے سے اسے تقدیسی اہمیت ملی تھی خود اس حوالے کی ناقد بلکہ ناسخ ہوگئی۔ متضاد روایتوں سے پیدا ہونے والے آیات قرآنی کے سلسلے میں اختلافی نقطۂ نظر کا جب تاریخ کے لئے سلجھانا ممکن نہ رہا تو وحی پر تاریخ کے بجائے آراء الرجال کی حکمرانی کی راہ ہموار ہوگئی۔ ایک حدیث دوسری حدیث کی ناسخ قرار پائی جس کے نتیجے میں مختلف فقہی مسالک وجود میں آ گئے۔ ایسی حالت میں وحی کی راست اتباع کا کوئی موقع نہ رہا۔ فقہاء اور محدثین کو حتمی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے آیات تیمّم کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جس کے واضح احکامات قرآن مجید میں اس طرح بیان ہوئے ہیں: ﴿ یٰٓاَیّھا الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وأیدیکم الی المرافق وامسحوا برء وسکم وارجلکم الی الکعبینط وان کنتم جنباً فاطھرواط وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر او جآء احد منکم من الغآئط او لٰمستم النسآء فلم تجدوا مآءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہط مایرید اللّٰہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتمّ نعمتہ علیکم لعلّکم تشکرون﴾ (المائدہ:۶) اس آیت میں ﴿أو لا مستم النساء فلم

تجدوا ماءً﴾ کا فقرہ واضح طور پر یہ بتا رہا ہے کہ جنبی کے لئے پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم سے طہارت کا حکم موجود ہے۔ گویا جس طرح مخصوص حالتوں میں تیمّم وضو کا بدل ہوسکتا ہے، اسی طرح اسے غسل کا بھی قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ آیاتِ تیمّم میں نہ صرف یہ کہ تیمّم کی شرائط کا بیان ہوا ہے بلکہ اس کے طریقۂ کار کی بھی وضاحت کردی گئی ہے۔ تیمّم کے سلسلے میں اس فہم قرآنی کی توثیق حضرت عمار سے مروی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک بار جب وہ سفر میں جنبی ہوگئے، پانی کی عدم موجودگی میں تیمّم کے خیال سے دھول میں لوٹ لگائی۔ بعد میں جب رسول اللہ سے اس عمل کی توثیق چاہی تو آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے ہاتھ اور چہرے کا مسح ہی کافی تھا۔ بظاہر جو یہ روایت آیاتِ تیمّم کی توثیق یا تشریح کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، اس وقت فہم قرآنی میں سخت مشکل پیدا کردیتی ہے جب اسی روایت کے اگلے حصے میں یہ بتایا جاتا ہے کہ حضرت عمار کا یہ بیان جو انہوں نے اپنے عمل کی نبوی توثیق کے حوالے سے پیش کیا تھا، حضرت عمر کے لئے قابلِ قبول نہیں ہوسکا تھا۔ گویا تاریخ نے عمار کی جس روایت کو آیاتِ تیمّم کے شارح کی حیثیت سے پیش کیا تھا، اپنے اگلے بیانات سے خود اس کی تفہیم کا راستہ روک کر بیٹھ گئی۔ مسلم میں عبدالرحمان بن ابزیٰ کی روایت کے مطابق حضرت عمر نے نہ صرف یہ کہ عمار کی اس تفہیم کو ماننے سے انکار کردیا، بلکہ خود عمار نے یہ پیش کش کی کہ اگر آپ کہیں تو میں یہ روایت بیان نہ کروں: "**لا احدث به أحدا ولم يذكر**[۶۵]"۔ بعض روایتوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ عبداللہ بن مسعود کے نزدیک جنبی کے لئے تیمّم کی کوئی گنجائش نہ تھی خواہ پانی ایک ماہ تک دستیاب نہ ہو۔ بعض روایتوں میں ابن مسعود اور ابوموسیٰ اشعری کی باہمی گفتگو کا بھی ذکر ہے جس میں ابن مسعود کہتے ہیں کہ عمار کا قول حضرت عمر کے لئے قابلِ قبول نہ تھا۔ بظاہر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب قرآن بالفاظ صریح جنبی کے لئے تیمّم کو غسل کا قائم مقام بتا رہا ہو تو آخر حضرت عمر یا ابن مسعود کو اس بارے میں پس و پیش کا خیال کیوں پیدا ہوا۔ شافعی نے تاریخ اور وحی میں اس تعارض کا حل یہ نکالا کہ کیا پتہ کہ ﴿**لا مستم النساء**......﴾ سے مراد یہاں محض عورت کا ہاتھ سے چھونا ہو۔ صحبت کی طرف تلمیحی اشارہ مقصود نہ ہو اور اگر ایسا ہے تو جنبی کے سلسلے میں یہ آیت سرے سے کلام ہی نہیں کرتی۔ حیرت یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ قرآن کے اسلوب بیان اور عربی زبان کی لطافت کا شعور رکھتے ہوں وہ تاریخ کی مدافعت میں اس حد تک کیسے آگے چلے گئے کہ انہیں الفاظ قرآنی کی مذموم تاویلات کا سہارا لینا پڑا۔ بقول شاہ ولی اللہ "**اشار الشافعي الى ان عمرو ابن مسعود كان يحملان الملامسة على المس باليد**[۶۶]" حضرت عمار کی جو روایت مسلم میں بیان ہوئی ہے اس میں حضرت عمر سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمار کے فہم قرآنی کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ

''نولیک ما تولیت'' یعنی تمہاری روایت کا بوجھ تمہارے ہی اوپر ہے۔[۶۷]

اقوال و آثار کے ہاتھوں اولاً آیت تیمّم متنازع ہوگئی۔ ایک صریح حکم اس تنازع کا شکار ہوگیا آیا جنبی کے لئے تیمّم غسل کی کفایت کرسکتا ہے یا نہیں۔ مزید یہ کہ بیان قرآنی ﴿لا مستم النساء﴾ کے بارے میں عمر اور ابن مسعود کے حوالے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ابہام کی دیوار کھڑی ہوگئی۔ حالانکہ عورتوں کا محض چھودینے سے وضوٹوٹ جائے اس قسم کی باتوں کو قابل یقین قرار دینے کے لئے قرآنی تصور حیات میں کوئی گنجائش موجود نہ تھی۔ رہا یہ مسئلہ کہ تاویلات کے اس اختلاف میں جنبی کے لئے حکم قرآنی ہے کیا۔ اس بارے میں مختلف روایتوں کی مختلف تفہیم پر مختلف مکاتب فکر قائم ہوگئے۔ اور ان سبھوں کے بیک وقت صحیح ہونے کے لئے اس قسم کی روایتیں کافی سمجھی گئیں جس میں کہا گیا کہ رسول اللہ کی خدمت میں دو لوگ حاضر ہوئے۔ ایک نے حالت جنابت میں اپنی نماز نہ پڑھنے کا واقعہ بیان کیا اور دوسرے نے حالت جنابت میں تیمّم کے بعد نماز پڑھنے کی روداد سنائی۔ نسائی میں منقول یہ روایت کہتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں کے عمل کی یکساں توثیق کی۔[۶۸] دیکھا جائے تو اس طرح کے واقعات کے بیان سے صرف یہ کہ اسلام کے بالکل ابتدائی عہد میں کبار صحابہ کے فرضی اختلاف کی کہانیاں ہمارے شعور کا حصہ بنتی ہیں، آیت قرآنی کے سلسلے میں تاریخ کے پیدا کردہ التباسات کو ہمیشہ کے لئے سند مل جاتی ہے بلکہ فہم قرآنی کے سلسلے میں آپ کا مفروضہ casual رویہ وحی کے حتمی اور یقینی فہم میں حارج ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔[۶۹]

تاریخ اور تنسیخِ سنت

تاریخ جس نے سنت کے حوالے سے تقدیسی یا حتمی حیثیت اختیار کرلی تھی دوسری صدی کے آخر تک سنت متواترہ کے بالمقابل آ گئی، دیکھا جائے تو اسوۂ متواترہ ''مکشوفہ'' اور سنت قولی ''مرویہ'' دونوں کا ارتقاء الگ الگ خطوط پر تقریباً دوصدیوں تک ایک ہی معاشرے میں ہوتا رہا۔ اسوہ ''مکشوفہ'' جو کہ راست آپؐ کی صحبت اور آپ کی تربیت کے نتیجے میں معاشرے کو ملا تھا، جس پر نسلاً بعد نسل اتباع کا سلسلہ جاری تھا۔ اسوہ کی منتقلی کا یہ عمل اتنے بڑے پیمانے پر تھا کہ اس کی صحت کے بارے میں نہ تو کسی کو شبہ پیدا ہوا اور نہ ہی کسی نے مروّجہ سنت کی تاریخی تنقید کی ضرورت محسوس کی۔ دوسری طرف جو لوگ سنت قولی یا آثار کی تلاش میں سرگرم تھے ان کا منشا بھی یہی تھا کہ اسوۂ رسول کے لئے صرف تاریخی اور سماجی عمل پر انحصار کے بجائے اسے تمام ممکنہ صحت اور تفصیلات کے ساتھ محفوظ کردیا جائے۔ البتہ دوسری صدی کے آخر میں سنت قولی کے غیر معمولی اعتبار مل جانے

اور علمائے اصول کی تصنیفات کے منظر عام پر آجانے سے پہلی بار اصولی طور پر یہ بات تسلیم کرلی گئی کہ ''سنت قولی'' سے سنت متواترہ کی تصحیح کا کام لیا جاسکتا ہے۔ امام شافعی نے جب سنت قولی کی حجیت پر اصرار کیا تو ان کے پیش نظر امام مالک کی فقہ اوراس سے عمل اہل مدینہ کا اختلاف بھی تھا۔ جس سے اس بات کا اشارہ ملتا تھا کہ کیا پتہ تاریخ کے تدریجی عمل میں اسوۂ متواترہ کا انعکاس حسب سابق لوگوں کے عمل میں باقی رہ گیا ہو۔ سنت قولی پر شافعی کا غیر معمولی اصرار اور اسے براہین قاطع کے طور پر استعمال کرنے کا خیال عہد مالکی میں نہیں پایا جاتا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خلیفہ مامون کی اس پیش کش کو کہ وہ مؤطا کو تعبیر دین کے حتمی ماخذ کی حیثیت سے خلافت میں جاری کردیں، امام مالک قبول کرنے سے انکار کردیتے۔ امام مالک اس نکتہ سے آگاہ تھے کہ مؤطا کی ''روایت قولی'' تاریخی process سے ان تک پہنچی ہے، جو اپنی تمام ترصحت کے باوجود خبر احاد کی حیثیت رکھتی ہے، جس کو تاریخ نویسی یا فہم دین کے لئے تو استعمال کیا جاسکتا ہے البتہ اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ اسوۂ متواترہ ''مکشوفہ'' جس پر ایک نسل کی شہادت موجود ہو، اس میں خلل ڈال سکے۔

جیسا کہ ہم نے عرض کیا دوسری صدی کی آخری دہائیوں سے 'اسوۂ مکشوفہ' اور 'سنت قولی' کے مابین یہ balance قائم نہ رہ سکا۔ شافعی کی تصنیف ''الرسالہ'' جسے اصول حدیث، فقہ اور تاریخ پر اوّلین تصنیف کی حیثیت حاصل ہے، نے آنے والے دنوں میں فکر اسلامی پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ اصولی طور پر یہ مان لینے کے بعد کہ سنت قولی کو عمل اہل مدینہ یا اسوہ متواترہ پر تفوق حاصل ہے، قولی حدیثوں سے مروجہ سنت کی تصحیح اور تنقید کا کام لیا جانے لگا۔ دیکھا جائے تو اقوال وآثار کے حوالے سے تاریخ کا یہ حملہ براہ راست سنت پر تھا۔ ''سنت قولی'' کے حوالے سے تاریخ کے اس غیر معمولی تفوق نے اسوۂ متواترہ مکشوفہ مروّجہ کی گویا بنیاد ہلا ڈالی۔ کل تک جو امور مسلمانوں میں متفق علیہ تھے سنت قولی کی مداخلت نے انہیں مختلف فیہ بنا دیا۔ حتیٰ کہ عبادت کے طور طریقوں میں جو مسلمانوں کا روز مرہ کا معمول تھا اور جسے ایک نسل نے دوسری نسل سے اخذ کیا تھا، اس کی ادائیگی اور طریقہ اظہار میں بھی اختلافات پیدا ہوگئے۔ نماز جیسی متواتر عبادت، جسے عہد رسول سے مسلمان دن میں پانچ بار ادا کرتے آئے ہیں، جب ایسی متواتر اور مروّجہ سنت کے سلسلے میں اس قدر اختلاف پیدا ہوجائے کہ اذان سے لے کر سلام پھیرنے تک نماز کا کوئی رکن بھی اختلاف کی زد سے نہ بچ سکے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ سنت قولی کے تفوق نے، جو دراصل تاریخ اور تاریخی بیان کے تفوق سے عبارت ہے، سنت متواترہ یا اسوہ مکشوفہ کو کس حد تک متاثر کیا ہوگا۔

جولوگ تاریخ کو اسوۂ رسول کا واحد ماخذ قرار دیتے ہیں وہ یقیناً یہ کہہ سکتے ہیں کہ طریقۂ نماز میں اختلاف آپ

کی سنت ثابتہ سے مستعار ہے اور یہ کہ تمام ہی اختلافی طریقۂ اظہار رسول اللہ تک جا پہنچتے ہیں۔ لیکن ایسا کہنا تاریخ کی بھی غلط تفہیم ہوگی اور سنت کی بھی۔ اسے ایک طرح کا over simplification تو کہا جاسکتا ہے جسے متاخرین علمائے کرام نے سنت اور تاریخ کے مابین پیدا ہونے والے مسائل کو عوامی سطح پر کنٹرول کرنے کے لئے اپنے عہد میں وضع کیا تھا۔ البتہ علمی اور تاریخی طور پر اسے تسلیم کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی قرآنی تصور حیات...... ﴿إن الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعاً......﴾ (الانعام:۱۵۹) سے اس خیال کی حمایت میں دلیل لائی جاسکتی ہے۔ نماز جیسے متواتر عمل میں آج اگر شیعہ اور سنی اور سنیوں کے مختلف فرقے، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک کی نماز دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہے اور کسی کے لئے بھی اب شاید یقین سے یہ بتانا مشکل ہے کہ رسول اللہ نے آخری ایام کی نماز کس طرح پڑھی تھی تو اس کی وجہ ''سنت قولی'' کا غیر معمولی تفوق ہے۔ آپؐ نے جس طرح آخری ایام میں نمازیں پڑھائی تھیں، اگر ابوبکرؓ، جنہیں خود آپؐ کی زندگی میں نماز پڑھانے کا موقع ملا تھا، نے ذرہ برابر آپ کے طریقے سے انحراف کیا ہوتا تو یہ بات باعثِ نزاع بنے سے نہ رہتی۔ پھر آپؐ کے وصال کے بعد خلفائے راشدین میں سے کسی نے اگر اس سے مختلف راستہ اختیار کیا ہوتا تو وہ بھی تاریخ کی معلومات میں ہوتا۔ آثار واقوال کے دفاتر میں ہمیں خلفائے راشدین کے مابین یا مسجد نبوی میں کسی مقتدی کا امام کے طریقۂ ادائیگی نماز پر کسی اعتراض کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حالانکہ انہی کتابوں میں حضرت عمر جیسے خلیفہ کی برسر منبر عوامی سرزنش کا ذکر موجود ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ مسلمانوں کے مختلف گروہ اور فقہ کے مختلف مکاتب کے مابین عیدین وتشریق کی تکبیریں، تشہد کے کلمات، بسم الله یا آمین بالجہر، کلمہ اقامت کی تعداد، قرآت خلف الامام جیسے امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اگر ان تمام اختلافات کا ماخذ خود آپ کا عمل ہوتا تو کوئی وجہ نہیں کہ آپؐ کے اصحاب میں ان مختلف سنتوں کی کوئی جھلک دکھائی نہ دیتی اور مسجد نبوی، جسے خلافت اسلامیہ کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی، میں عہد صحابہ میں نماز کے تمام ہی اختلافی طریقوں کو مختلف دور کی سنت قرار دے کر ان تمام سنتوں پر بیک وقت عمل کا رواج نہ ہوتا۔

امام مالک جنہیں مدینہ سے اپنی زمانی اور مکانی قربت کے علاوہ فقہ وحدیث کے حوالے سے ہماری دینی تاریخ میں، ایک منفرد مقام حاصل ہے، ان کے یہاں نمازوں میں ہاتھ باندھنا، بسم اللہ پڑھنا، رفع یدین کرنا مروج نہیں۔ مالکی سلام بھی صرف ایک طرف پھیرتے ہیں اور ان کے یہاں صبح کی اذان وقت سے بہت پہلے کہی جاتی ہے[۳۶]۔ اس کے برعکس ابوحنیفہ جو زمانی اعتبار سے تو امام مالک کے ہم عصر ہیں البتہ مکانی اعتبار سے مدینہ سے دور کوفہ ان کے درس وارشاد کا مرکز ہے، ان کے یہاں عبادات کے ان مذکورہ امور میں امام مالک

سے اختلاف نمایاں ہے۔ لیکن اپنی فقہ سے مختلف طریقۂ عبادات کے رواج کے باوجود، اگر امام مالک اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ ان کی موطا کو فقہ اسلامی کا ماخذ بنا دیا جائے تو اس کی وجہ ان کا یہی احساس ہے کہ ''سنت قولی'' جو کہ تاریخی تعامل سے ان تک پہنچی ہے، اسے اسوہ متواترہ پر امر قاطع نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اسوۂ رسول پر تاریخ کے حملوں سے اسلام کے بنیادی مظاہر عبادت میں جو اختلافات پیدا ہوئے اس نے جلد ہی ایک نظری بحران کی صورت اختیار کر لی۔ سنت قولی، جسے اس خیال سے اہمیت دی گئی تھی کہ وہ اسوۂ مکشوفہ کی تاریخی تحلیل کا سد باب کر سکے۔ عملی طور پر ہوا یہ کہ انحراف کی اصلاح کے نام پر ''سنت قولی'' کی مداخلت سے ''اسوۂ متواترہ'' کا اپنا فطری ڈھانچہ بھی برقرار نہ رہ سکا۔ مظاہر عبادت میں اختلاف اور مختلف روایتوں کی بنیاد پر جنم لینے والے فقہی اختلافات نے امت کو جس انتشار فکر و نظر سے دو چار کر دیا، اس سنگین صورت حال کے پیش نظر فقہاء و متکلمین کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ رہی کہ وہ ان تمام ہی عملی اختلافات کو عین سنت قرار دے ڈالیں اور اسے سنت رسول کا مستند اظہار گردانیں۔ مبادا ایک فرقہ دوسرے فرقے کو گمراہ نہ کہے۔ علماء نے تاریخ کی پیدا کردہ اس اختلاف فکری کا حل یہ نکالا کہ تمام ہی مختلف فیہ آراء کو سنت کا legitimate اظہار قرار دیا جائے۔ رہے علماء کے باہمی اختلافات، فقہاء کی متضاد آراء اور روایتوں کی متحارب اطلاعات تو انھیں ''افضلیت کی تلاش'' پر محمول کیا جائے۔ امام شافعی کے ہاں سنت قولی پر غیر معمولی اصرار کی وجہ سے سنت مکشوفہ کے ڈھانچے پر جو ضرب لگی تھی اور جس سے فروعی مسائل پر اختلافات کی شدت نے جنم لیا تھا، جلد ہی اس صورت حال کے تدارک کے لئے تاریخ اور سنت قولی کے سلسلے میں ایک مصالحتی رویے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ امام احمد بن حنبل اور بعد کے فقہاء کا یہ رجحان کہ تمام ہی سنتیں رسول اللہ تک پہنچتی ہیں، دراصل اسی مصالحتی رویے کا پروردہ ہے۔ اس خیال کی توثیق میں اس طرح کی روایتیں بھی بیان کی گئیں کہ جو شخص امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھے اور جو نہ پڑھے دونوں کے لئے رسول اللہ کے صحابیوں میں نمونہ ہے[۱۴۵] اس طرح کی روایتیں جو دراصل اس نظری اختلافی بحران کے Shock کو جذب کرنے کے لئے بنائی گئی تھیں بظاہر تو اپنے مقصد میں کامیاب رہیں۔ تاریخ کے کسی ایک Version کو دین یا اس کی حتمی تعبیر سمجھنے کا رجحان کم ہوا۔ اختلافِ تاریخ کے سلسلے میں دل و دماغ میں وسعت پیدا ہوئی۔ البتہ اسوۂ رسولؐ کی اس وقتی اور مصالحانہ تعبیر نے آگے چل کر تصور سنت پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ سنت کے مفہوم کو وسعت دے کر عمل صحابہ تک لے جانا سنت کے اس مفہوم کی توثیق یقیناً نہیں تھی جسے قرآن اسوۂ محمد سے مختص کرتا ہے اور جو مومنین کے لئے ہر حال میں قابلِ اتباع ہے۔ ثانیاً تاریخی اعتبار سے اس خیال کو ایک مفروضہ سے زیادہ اہمیت نہیں کہ نماز جیسی متواترہ اور مکشوفہ سنت میں صحابہ کرام کے درمیان کبھی

کوئی اختلاف پایا گیا ہو۔

جب تاریخ کو ایک بار اعتبار بخش دیا جائے تو پھر صرف تاریخی مصادر سے اس کا انکار ممکن نہیں ہوتا۔ سنت قولی کو مآخذ دین اور اسے قول رسولؐ قرار دینے کے بعد اب اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ اس کے مختلف اور متضاد بیانات کو بیک وقت یکساں معتبر قرار دیا جائے۔ اس صورت حال نے علماء کو یہ کہنے پر مجبور کیا جیسا کہ لیث بن سعد کہتے ہیں، کہ اہل فقہ یا اہل علم کے درمیان کسی چیز کو حلال یا حرام ٹھہرانے کا یہ مطلب نہیں کہ حرام ٹھہرانے والے یہ سمجھتے ہوں کہ اسے حلال قرار دینے والے تباہ ہوگئے، یا حلال ٹھہرانے والے سمجھتے ہوں کہ اس کی حرمت کے قائلین دائرے سے باہر جا پڑے۔[۲۷] جصاص جنہیں مجتہد المذہب کی حیثیت حاصل ہے اور جن کے خوشہ چینوں میں شمس الائمہ جیسے لوگ ہیں، انہوں نے خبر واحد کی روایتوں سے پیدا ہونے والے اختلافات کا حل یہ نکالا کہ مسلمان جسے چاہیں اختیار کریں اس لئے کہ تمام ہی روایتوں کی سند کسی نہ کسی طرح رسول اللہ تک جا پہنچتی ہے۔ رہا علماء کا باہمی اختلاف تو جصاص کے خیال میں یہ تلاش سنت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان سنتوں میں افضل تر سنت کی تلاش سے عبارت ہے۔ اور بقول جصاص جن چیزوں میں مسلمانوں کو اس قسم کا اختیار دیا گیا ہے ان میں افضل یا بہتر کی اطلاع دینا رسول اللہ کے لئے لازم نہیں تھا: **ليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيفهم على الافضل مما خير هم فيه**.[۳۷] بظاہر اس قسم کی توجیہات، یعنی سنت میں افضل اور بہتر کی تلاش کے خود ساختہ اصول سے تاریخ کی پیدا کردہ مشکلوں میں وقتی طور پر راحت کا احساس پیدا ہوا۔ البتہ اس قسم کی توجیہات نے خود کارِ رسالت کے سلسلے میں ابہام کو جنم دیا اور ''افضل کی تلاش'' کے حوالے سے علماء کے لئے تعبیر دین کا مستقل منصب قائم ہوگیا۔

جو لوگ اسوۂ رسول میں بھی ایک اسوے کو دوسرے پر ترجیح دینے کے قائل ہوں یا جو مختلف سنتوں میں سے بہتر اور افضل سنت کی تلاش کا خود کو اہل گردانتے ہوں اور اس تلاش وجستجو میں تاریخ ہی جن کا واحد سہارا ہو وہ یقیناً اپنے تمام راستے بند پائیں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ان کے اس طریقۂ کار نے اور تاریخ کے سلسلے میں ان کی اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں نے انہیں تاریخ کا اسیر بنا رکھا ہے۔ اب ان کے لئے یہ معلوم کرنا انتہائی مشکل بلکہ ناممکن ہے کہ سنت کا صحیح قالب کیا ہے اور ائمہ مجتہدین کے مابین پیدا ہونے والے اختلافی مسائل میں واقعی حق پر کون ہے؟ سبھی حق پر ہیں یا ان میں سے کوئی ایک؟ یہ خوبی صرف وحی کی ہے کہ اس کی بنیاد پر پروان چڑھنے والی فکر ایک مرکزیت لئے ہوئی ہے اور وہ وحی کے پیراڈائم اور اس کے تعمیر کردہ تصورِ حیات کے دائرے میں گردش کرتی ہے جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** ......﴾

(النساء:۸۲)۔مذہبی فکر جب وحی سے دور تاریخ کے خرمن میں پناہ لیتی ہے تو پھر ان میں اختلافات کا پیدا ہونا اور سچ کے مختلف versions کا اُگ آنا ایک فطری عمل ہے۔ اس فکری تشنج اور نظری تشتت (intellectual diaspora) سے اس وقت تک نجات نہیں مل سکتی، جب تک ہم تاریخ سے رہائی حاصل نہ کرلیں۔لیکن مشکل یہ ہے کہ سنت اور تاریخ کی اس معرکہ آرائی میں جو فکری بحران پیدا ہوا ہے وہ اگر اب تک امکانات کے قفل پر ضرب لگانے میں کامیاب نہیں ہوسکا ہے تو اس کی وجہ قدماء کی تفقہ اور ان کی شرع فہمی پر ہمارا غیر معمولی انحصار ہے۔سب حق پر ہیں یا تمام ہی روایتیں کسی نہ کسی درجہ میں سنت کا legitimate اظہار ہیں، یہ مصالحاتی فکر ایک بحرانی عہد میں وقتی strategy تو ہوسکتی ہے البتہ یہ کہنا کہ تاریخ اور سنت کا یہ فہم ایک فی الواقع حقیقت ہے اور یہ کہ تاریخ اور تفقہ کے تمام اختلافات بیک وقت یکساں مستند ہیں۔اور ایسا اس لئے کہ ہمارے قدیم علماء خواہ وہ ابوالحسن اشعری ہوں یا قاضی ابوبکر باقلانی، ابویوسف ہوں یا محمد بن حسن، یا قاضی شریحؒ سب کے سب اسی خیال کے حامل ہیں، نہ صرف یہ کہ ہماری فکر میں وحی کی ثانوی حیثیت کو برقرار رکھے گی بلکہ ہم اپنی تمام تر جدو جہد کے باوجود تاریخ اور اس کی پروردہ روایتی مسلم فکر میں محصور ہوکر رہ جائیں گے۔

تاریخ کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کا ازالہ نہ تو ان متقدمین کی آراء سے ہوسکتا ہے جو خود ہی اس التباس فکری کا شکار ہوگئے ہوں اور نہ ہی تاریخی طریقۂ تحلیل و تجزیے میں یہ قوت ہے کہ اس کے اندر سے تاریخی تنقید کا کوئی ایسا طریقۂ کار برآمد ہو جس سے تاریخ کی اصلاح و تزئین کا کام لیا جاسکے۔ایسا کرنا تاریخ کے لیے خود اپنے وجود سے انکار کے مترادف ہوگا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب تقدیسی تاریخ پر ایسی حدیثوں کا پہرہ سخت ہو جن کا وجود ہی نقد تاریخ کا راستہ روکنے سے عبارت ہے۔مثلہ معہ کی جس حدیث کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کرچکے ہیں، ہمیں ایک ایسے خطرناک مستقبل سے متنبہ کرتی ہے جب اس حدیث کے مطابق عنقریب ایک شخص جس کا پیٹ بھرا ہوگا اپنے تخت پر بیٹھا ہوا کہے گا: لوگو! تم پر قرآن کی اتباع لازم ہے، سو اس میں جو حلال پاؤ اسے حلال ٹھہراؤ اور جو حرام پاؤ اسے حرام گردانو[۵] اس حدیث کے نزدیک یہ موقف صائب نہیں۔تاریخ نے اپنی تقدیسی حیثیت کو مستحکم کرنے اور خود کو تاریخی اصول وتنقید سے مستثنیٰ کرنے کے لیے صرف اس قسم کی روایتوں کے بیان پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ قرآن سے باہر وجود سنت کا جواز ثابت کرنے کے لیے حضرت عمر سے ایسی روایتیں بھی منسوب کردیں کہ "**سیکون من بعدکم قوم یکذبون بالرجم وبالدجال وبالشفاعۃ وبعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا**"[۶] قانون رجم ہو یا ظہورِ دجال کی باتیں، تصورِ شفاعت ہو یا عذاب قبر، واقعہ یہ ہے کہ ان امور کے تذکروں سے قرآن کے صفحات خالی ہیں۔اس

طرح کے تاریخی بیانات سے نہ صرف یہ کہ قرآن سے باہر امور دین کی موجودگی یا مآخذِ وحیٔ غیر متلو کے موقف کو تقویت ملی بلکہ متاخرین کے لئے تاریخ کو تاریخ کی حیثیت سے دیکھنے اور اقوال و آثار کا اصولِ تاریخ کی روشنی میں محاکمہ کرنے کا خیال بھی جاتا رہا۔ جس تاریخ نے اپنے ناقدین کی سرکوبی کی پہلے ہی سے پیش بندی کر رکھی ہو، یہ تو ہوسکتا ہے کہ کچھ لوگ تاریخ کی ان حصار بندیوں سے تنگ آ کر کلی طور پر اس کے انکار پر آمادہ ہوجائیں۔ جس کا اظہار ابتدائی عہد میں بعض تابعین اور تبع تابعین کے رویوں میں دیکھنے کو ملتا ہے[۷۷] یا جس کی ایک انتہا پسندانہ جھلک بعض اہل قرآن کہلانے والے لوگوں میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ البتہ اس بات کا امکان تقریباً معدوم ہے کہ تاریخ کی اتنی زبردست حصار بندیوں کے باوجود خود اس کے اندر سے اس کی اصلاح کا کوئی طریقۂ کار برآمد ہوسکے گا۔ جو تاریخ اپنے اوپر تنقید کا اس قدر حوصلہ بھی نہ رکھتی ہو کہ وہ "**تکثر لکم الاحادیث بعدی فما روی لکم حدیث عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقہ فاقبلوہ وماخالفہ فردوہ.**" جیسی روایتوں کو صرف یہ کہہ کر ٹھکرادے کہ یہ حدیث زنادقہ اور خوارج کی وضع کردہ ہے[۷۸] اور جس تاریخی روایت میں محدثین اور مفسرین اس قسم کی روایتوں کو سن کر اس قدر برہم ہوجائیں کہ اسے خلاف قرآن قرار دے ڈالیں، وہاں تاریخ کے راستہ سے اس کی اصلاح کا ہر امکان ختم ہوجاتا ہے۔

سنت کی بازیافت

تاریخ اجتماعی اور تہذیبی بصیرت سے عبارت ہے، آثار و اقوال کی منتقلی کے فریضے میں کبھی تو اس کی بصارت دھندلی ہوتی اور کبھی رنگین، کبھی شفاف ہوتی اور کبھی اتنی چھوٹی جو بالعموم کسی چیز کو فاصلے سے دیکھنے میں ہوا کرتی ہے۔ انسانی تاریخ کے سفر میں دوسری اقوام کے تجربے، ان کے تصور تاریخ اور تصور کائنات کا اثر پڑنا بھی فطری ہے۔ ایسی صورت میں سنت کی بازیافت کے لئے لازم ہوگا کہ ہم اسے تاریخ سے آزاد کراسکیں۔ جب تک سنت کو تاریخ سے پوری طرح آزاد نہ کرایا جائے اسوہ رسول کا اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ دریافت کیا جانا ممکن نہیں۔ اس طریقۂ کار کی وضاحت ہم آئندہ کریں گے۔ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب کچھ ایک ایسی صورت حال سے عبارت ہے جب تاریخ وحی کی تعبیر کے بجائے اس کی تائید بن جائے اور یہ کہ ہم تاریخ کے مطالعے میں مفروضات اور مسلمات سے پوری طرح اپنا دامن بچاسکیں۔ یہ کہنا کہ صحاح ستہ کی صحت پر امت کا اجماع ہوچکا ہے یا یہ کہ سنت کی متضاد شکلوں میں تمام ہی شکلوں کو صرف اس لئے سنت کا مستند اظہار سمجھا جائے کہ ہمارے متقدمین علمائے کرام اسی خیال کے حامل رہے ہیں دراصل فتویٰ کی روشنی میں مطالعہ تاریخ کی دعوت

ہے، جس سے فہم تاریخ کا دروازہ کھلنے سے پہلے ہی بند ہوجانے کا احساس گہرا ہوجاتا ہے۔[۷۹] جب وحی جیسی مقدس اور لازوال شئی کو بزورفتویٰ منوانے کی حوصلہ مندی نہیں کی گئی ہے، بلکہ اس کے برعکس کفارقریش کے یہ فتاوے کہ یہ کلامِ ''رجل مسحور'' ہے جو اپنے سننے والوں کو مسمرائز کرلیتا ہے، اس طرح کے فتاووں کا نہ صرف یہ کہ رد کیا گیا بلکہ کھلی آنکھوں سے وحی کی تجلیوں کے مشاہدے کی دعوت دی گئی۔خود اندرون وحی بار بارغور وفکر اور مشاہدۂ کائنات کے ذریعہ اہل ایمان کو صحیح اور منطقی نتیجے تک پہنچنے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ بھلا جب وحی جیسی مقدس شئی آراء الرجال کے دباؤ یا فتوے کے بل بوتے پر اپنا اقراری بنانے کی قائل نہیں تو تاریخ جیسی انسانی بصیرت اور اقوال و آثار کے ظنی مجموعوں کے سلسلے میں یہ کب زیب دیتا ہے کہ ہم بزورفتویٰ یا بحوالہ اجماع اسے وحی غیر متلو قرار دینے پر اصرار کریں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک سنت کو پوری طرح تاریخ سے آزادنہیں کرایا جاتا خود سنت کی حتمی اور قابل عمل حیثیت مشتبہ رہے گی۔ اور یہ سوال قائم رہے گا کہ صحاح ستہ کے مجموعے اگر واقعی وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ ہیں تو ان میں سے بہت سی سنتوں مثلاً خمرۂ نماز یا احکام متعہ وغیرہ کو اہل سنت کے فقہاء نے کیوں معطل کررکھا ہے۔

امام مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اہل خیر کی زبانوں سے بلا ارادہ بھی جھوٹ نکلتا ہے اور یہ کہ ان کی زبانیں جھوٹ بولتی ہیں مگر ان کے دل پاک ہیں۔ہمیں یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ اقوال و آثار کے دفتروں میں ان کے دل سے کہیں زیادہ ہمارا انحصار ان کی زبانوں پر ہوتا ہے۔ زبان کی لغزشوں کو عبور کرنا اور راویوں کی نیک دلی بلکہ خیر خواہی تک کا سفر اسوۂ رسول کی بازیافت سے عبارت ہے جو تاریخ کو اس کی اپنی حدود میں مقید کئے بغیر ممکن نہیں۔ نیک دل راویوں کی بیانیہ لغزش سے بچ نکلنا اور ان کی نیک دلی یا صالحیت قلبی کی دریافت ہی دراصل وہ عمل ہے جس سے ہمارا تاریخ کا بگڑا ہوا تصور درست ہوسکتا ہے اس کے برعکس ان نیک دل راویوں کے منحرف تصور تاریخ سے اپنا دامن بچانا یا ان کے نقد تاریخ کو حرف آخر مان لینا اور یہ کہنا کہ اقوال و آثار کے دفتر میں جو کچھ ہے سب صحیح ہے یا بیان تاریخ کے تضادات کو سنت کے مختلف رنگ و روپ سے تعبیر کرنا دراصل تاریخ سے اغماض برتنا ہوگا۔خواہ ایسا تقدیسی جذبے سے کیا جائے یا تقلیدی رویے کے زیر اثر۔ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تاریخ کو اولاً اقوال و آثار، پھر سنت اور پھر وحی غیر متلو کا نام دے کر جو تقدس عطا کردیا گیا ہے، یہ تقدس ہمارا اپنا عطا کردہ ہے۔ یہ تاریخ کا پیدا کردہ ہے، وحی کا نہیں۔ صحاح ستہ کو ''وحی غیر متلو'' کا درجہ عطا کرنے میں ایک طویل تاریخی عمل کارفرما رہا ہے۔ جن تاریخی اصولوں، تنقیدی محاکے اور جرح و تعدیل کی بنیاد پر انہیں تاریخ کے بجائے مأخذ سنت کی حیثیت دی گئی ہے، وہ تمام کے تمام

اصول انسانی دل ودماغ کی پیداوار ہیں۔ تاریخ کا جبر جب وحی کے فہم پر اثر انداز ہونے لگے اور جب یہ محسوس ہو کہ تعبیر کے حوالے سے یا تاریخی پس منظر کی فراہمی کے ذریعے اس نے وحی کے گرد اپنا حصار سخت کر دیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے ہی وضع کردہ ان تاریخی اصولوں کا از سرنو جائزہ نہ لیں۔ البتہ ایک ایسی تاریخ پر جسے سنت کے حوالے سے تقدس کا مرتبہ حاصل ہو گیا ہے، از سرنو تنقیدی نگاہ ڈالنے کے لئے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ ہمیں اس تاریخی عمل کا بھی علم ہو جس کے نتیجے میں ہم تاریخ کی تقدیس کے مغالطے میں مبتلا ہوئے اور پھر نتیجتاً اپنے ہی بنائے ہوئے تاریخی اصولوں کے قیدی بن کر رہ گئے۔

ہمیں یہ حقیقت بھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ احادیث کے جو مجموعے آج وحی غیر متلو کے لازوال مأخذ کی حیثیت سے مسلمہ حیثیت اختیار کر چکے ہیں اور جنھیں قولِ رسول کا لازوال مآخذ نہ ماننا بعض علماء کے نزدیک ضال ومضل، بدعتی بلکہ کافر قرار دینے کا موجب ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان مجموعۂ احادیث کی مآخذِ وحیٔ غیر متلو تو کجا، تعبیری اور تشریحی حیثیت بھی اپنے عہد میں مسلّم نہ ہو سکی تھی۔ خوارج فضائلِ اہل بیت والی روایتوں کا انکار کرتے اور انہیں گروہی عصبیت کا پروردہ بتاتے تو دوسری طرف شیعان علی احادیثِ مناقب سے کھلم کھلا انکار کرتے۔ آگے چل کر جب دانشِ یونانی کے زیر اثر معتزلہ افکار نے مذہبی فکر میں دخل دیا تو احادیثِ صفات کے انکار سے تعبیری فکر میں ہلچل مچ گئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر گروہ اپنی پسندیدہ روایتوں کو قابل اعتبار ٹھہراتا تھا اور حدیثوں کو اپنے موقف کے استحکام میں استعمال کرنے کو مناسب خیال کرتا تھا۔ لیکن اقوال و آثار کی اس متنازع فیہ حیثیت کی وجہ سے مختلف سیاسی، فقہی یا مسلکی گروہ کو کبھی اس بات کا خیال بھی نہ آیا کہ اس کی پیش کردہ روایتوں کو نہ ماننے والے دائرہ اسلام سے دور جا پڑے ہیں۔

آگے چل کر جب روایتوں کی تنقید اور راویوں کی جرح و تعدیل کے سلسلے میں اصول وضع ہونے لگے اور جب روایت و درایت کے مختلف پیمانوں سے صحیح اور وضعی حدیثوں میں تمیز کی جانے لگی اور ان اصولوں کی بنیادوں پر مختلف محدثین نے اپنے اپنے مجموعے تیار کئے، اس وقت بھی ان محدثین کے حاشیہ خیال میں یہ بات نہ آئی کہ ان کے مجموعۂ احادیث کو معتبر نہ گرداننے والے انکار سنت کے مرتکب ہوئے ہیں۔ قول رسول سے انکار یا سنت رسول کو ٹھکرانے کی بات تو کسی کے حاشیۂ خیال میں نہ آ سکتی تھی۔ روایتوں کی تنقیص کرنا، اسے کمزور ٹھہرانا یا اسے ناقابل اعتناء سمجھنے کا مطلب یہ تھا کہ ایسا کرنے والے نے راویوں کو مسترد کر دیا ہے۔ محدثین اور ان کے شاگرد اس بات سے بخوبی واقف تھے کہ روایتوں کی تنقیح و تعدیل کا عمل تاریخی بصیرت سے عبارت ہے جس کے بارے میں کبھی بھی یقین اور جزم کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔ نقدِ حدیث کے تمام تر اصول انسانی ذہن

کی پیداوار تھے جو محدثین کے انفرادی تصور تاریخ کی عکاسی کرتے تھے۔ راویوں کی صداقت پر خواہ جتنی بھی شہادت لے لی جائے، اس کے بارے میں یقین محکم حاصل نہیں ہوسکتا تھا۔ اور محدثین کے لئے راویوں کی صداقت پر بیرونی تاریخی شہادت قبول کرنے کے علاوہ کوئی اور راستہ بھی نہ تھا۔مشکل یہ تھی کہ جس راوی کو ایک شخص صادق گردانتا تھا کہ اسی کے بارے میں دوسرے کی رائے مشتبہ تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود محدثین کے درمیان راویوں کے کذب و عدل کے سلسلے میں سخت اختلافات واقع ہوگئے۔ ایسی حالت میں احادیث کی صحت پر اختلاف واقع ہونا فطری تھا۔ جو حدیث ایک محدث کے یہاں قابل اعتبار قرار پائی وہی حدیث دوسرے محدث کے یہاں ساقط الاعتبار سمجھی گئی۔ یہ اختلاف چونکہ ان کے اپنے فہمِ تاریخ کا عطا کردہ تھا اس لئے انہیں یہ توقع بھی نہیں تھی کہ دوسرے بھی اسے جوں کا توں قبول کرلیں۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث کے بعض مجموعے اگر بعض اہل علم کے نزدیک نسبتاً زیادہ قابل اعتبار سمجھے گئے تو بعض نے کسی دوسرے مجموعے کو ترجیح دیا۔

احادیث و آثار کے کسی مجموعے کے بارے میں حتمی اعتبار سے یہ کہنا کہ اب ان پر مزید جرح و تعدیل نہیں ہوسکتی، ایک ایسا خیال ہے جس کی تائید اصول حدیث کی تاریخ بھی نہیں کرتی۔ حدیث کے مختلف مجموعے، بالخصوص تیسری صدی میں صحاح ستہ کے مصنّفین، اپنی ہم عصری کے باوجود اگر اپنے اپنے طور پر الگ الگ مجموعوں کی تدوین میں مصروف رہے تو اس کا سبب یہی تھا کہ فن حدیث کا جو معیار یا اصولِ تنقید کا جو انداز ایک کے یہاں قابل قبول تھا دوسرے کے نزدیک اس علمی طریقۂ جرح و تعدیل کو اہمیت حاصل نہ تھی۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہ اور امام مالک مراسیل کو حجت سمجھتے تھے۔لیکن امام شافعی نے اسانید کے مطالعے کی روشنی میں اس پر ضعف کا شبہہ وارد کردیا۔ آگے چل کر اصول حدیث میں شافعی کی اس رائے کو خاصی اہمیت حاصل ہوگئی اور علمائے حدیث کے نزدیک مرسل کی صحت قابل اعتبار نہ رہی۔ حالانکہ زمانی قربت کے اعتبار سے علم حدیث میں امام مالک کو اور فقہ میں ابوحنیفہ کو یک گونہ سبقت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود شافعی کی نکتہ آفرینیوں نے ان حضرات کے موقف کو آنے والے دنوں میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ساقط الاعتبار قرار دے دیا۔ اسی طرح امام مالک کے نزدیک سنت اہل مدینہ فی نفسہٖ حجت ہے کہ آپ کے خیال میں یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جو خود رسول اللہ ﷺ کی براہ راست نگرانی میں تشکیل پایا ہے۔ لہٰذا اس کے ایک ایک عمل پر آپ کی ایماء یا آپ کے مثبت اور تائیدی سکوت کا اطلاق ہوسکتا ہے۔لیکن امام مالک کی اس دلیل کو بعد کے علمائے حدیث نے قبول کرنے سے انکار کردیا۔[۸۰]

علمائے محدثین کے نزدیک صحیح حدیث واقعی کسے قرار دیا جاسکتا ہے اس بارے میں بھی اختلاف ہے۔

امام مسلم اگر راوی اور مروی عنہ میں ملاقات کے محض امکان پر اتصال کا حکم صادر کر دیتے ہیں اور اس بات کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ واقعی ان دونوں میں تاریخی طور پر ملاقات ثابت کی جائے تو امام بخاری کے نزدیک اتصال کے لئے ان دونوں میں کم از کم ایک دفعہ ملاقات کا ثبوت ضروری ہے۔ بعض لوگ اگر اہل بدعت کی روایات کو لائق اعتناء نہیں سمجھتے تو بعض کے نزدیک مسلک یا عقیدہ کو قبولِ روایت کی بنیاد بنانا صحیح نہیں۔ اور غالبًا اسی لئے اختلافِ مسلک کے باوجود بعض محدثین، شیعہ اور خوارج کی روایتیں اپنی اپنی کتابوں میں نقل کرتے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے ابتداًء عرض کیا کہ حدیث کے مختلف مجموعوں کے جواز کی ایک بنیادی وجہ محدثین کے نزدیک اصول حدیث کا اختلاف بھی ہے، پھر جو لوگ حدیث کی ارتقائی تاریخ پر نظر رکھتے ہیں وہ بآسانی اصول حدیث میں وقت کے ساتھ ہونے والے ارتقاء کو محسوس کر سکتے ہیں۔ انسانی علم کی خاصیت ہی یہ ہے کہ وہ ہر لمحہ خوب سے خوب تر کی طرف محوِ سفر رہے۔ اس سفر میں کسی منزل پر اس بات کا اعلان نہیں کیا جا سکتا کہ اب یہ سفر منزلِ مقصود کو پہنچ گیا ہے یا یہ کہ صدیوں کے طویل تاریخی سفر کے نتیجے میں اقوال و آثار کے جو مجموعے مختلف اصول اور ذہن انسانی کی عائد کردہ شرائط کے مطابق مرتب ہوئے ہیں اب وہ پوری طرح تدوین و تحقیق کی خامیوں سے بالا تر ہیں۔ یا یہ کہ ان انسانی بیانیوں میں، جو روایت بالمعنی کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں ایامِ رسول کو اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ محفوظ کر لیا گیا ہے۔ ایسا اس لئے بھی کہ ہم جن اصولِ نقد کو محدثین کی جلالت علمی پر محمول کرتے ہیں خود دوسرے معاصر محدثین کے نزدیک یہ اصول اس تقدیس کے حامل نہیں ہیں۔ اگر امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے اصولِ نقدِ حدیث شافعیؒ اور بعد کے علماء کی جرح و تعدیل کے نتیجے میں مسترد کئے جا سکتے ہیں، اگر بخاریؒ کا معیارِ اتصال خود ان کے شاگرد امام مسلمؒ اور دوسرے محدثین کے دلائل کی روشنی میں متروک ہو سکتا ہے اور اگر معاصر محدثین کے اصولِ نقد ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ آج گیارہ بارہ صدیاں گزرنے کے بعد اس علمی اور تہذیبی سرمائے پر شافعیؒ، بخاریؒ یا مسلمؒ جیسی نگاہِ تنقید ڈالنے کو گناہ خیال کیا جائے۔ اگر کل علمائے حدیث مدینۃ الرسولؐ سے امام مالکؒ کی زمانی اور مکانی قربت کے باوجود ان کی آراء کے صحت مند اور تنقیدی محاکے کو انکار سنت پر محمول نہیں کرتے تھے، کل اگر امام مالک کا تصور سنت، یعنی سنت اہل مدینہ، اہل فن کے دلائل کی روشنی میں ناقابل اعتبار قرار پا سکتا تھا تو کوئی وجہ نہیں کہ گیارہ صدیاں گزرنے کے بعد ہم اپنی تقدیسی تاریخ پر تنقیدی محاکے کا حوصلہ کھو دیں۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب بخاریؒ یا مسلمؒ کے مقابلے میں عہد رسول سے اپنے زمانی بعد کے باوجود ہم تنقید و تحقیق کی کہیں زیادہ سہولتیں بہم پاتے ہوں۔

ائمہ محدثین کے درمیان صرف اصول حدیث ہی میں نہیں بلکہ راویوں کے فہم تاریخ کے سلسلے میں بھی

مختلف رائے پائی جاتی تھی گویا تاریخ صرف الفاظ وتعبیر کی سطح پرنہیں بلکہ رواۃ کی سطح پر اقوال رسول کو متاثر کر رہی تھی۔ بعض محدثین نے رواۃ کے تفقہ کی شرط لگا رکھی تھی، جب کہ بعض کا تصور تاریخ اس حدیث کا پروردہ تھا جس میں کہا گیا تھا کہ روایت کرو، کیا پتہ سننے والے سنانے والے سے کہیں بہتر سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ روایوں کے سلسلے میں محدثین کے باہمی اختلاف کی وجہ سے ان مجموعۂ احادیث کی متفقہ اور غیر مشتبہ حیثیت قائم نہ ہوسکی۔ کہا جاتا ہے کہ مسلم نے چھ سو پندرہ ایسے لوگوں سے روایت کیا ہے جن سے بخاری نے روایت کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ اسی طرح بخاری نے چار سو چونتیس ایسے اشخاص سے روایت کیا ہے جنہیں مسلم نے قابل اعتناء نہیں سمجھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی بہت سی حدیثیں جو مسلم کے نزدیک شرط صحیح پر ہیں بخاری کے نزدیک صحاح میں شمار نہیں ہوتیں۔[۸۱] شروط اور رجال کی ثقاہت کے سلسلے میں یہ ان دو معتبر محدثین کے مابین پیدا ہونے والا اختلاف ہے جو نہ صرف یہ کہ زمانی طور پر ایک ہی عہد میں سانس لے رہے ہیں اور جن کے اکتساب فیض کے مآخذ تقریباً یکساں ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر ان دونوں کے درمیان استاد وشاگرد کا رشتہ بھی ہے۔ پھر یہ کہ محدثین نے جن لوگوں کو ثقہ قرار دیا ہے ان کی ثقاہت بھی محدود اور معین ہے جس کی وجہ سے محدثین کے مابین ثقاہت کے پیمانے بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ایک شخص اگر قابل اعتبار سمجھا گیا ہے تو ہر مسئلہ میں اس پر اعتبار کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہیثم بن بشر واسطی، جنہیں زہری کا شاگرد کہا جاتا ہے، بخاری کے رجال میں سے ہیں۔ زہری خود بھی بخاری کی روایتوں میں جا بہ جا نظر آتے ہیں لیکن ان دونوں راویوں کی ثقاہت کے باوجود بخاری ہیثم سے زھری کی کوئی روایت نہیں لیتے۔[۸۲] رواۃ کے سلسلے میں اس طرح کی مسلسل بدلتی آراء (changing perceptions) نے روایات کے سلسلے میں سخت اختلافِ فکری کو جنم دیا ہے۔ محدثین کے مابین حدیثوں کی درجہ بندی میں جو زبردست اختلاف پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ بعض لوگ رواۃ کے سلسلے میں اسی طرح کی بدلتی آراء کو احتیاط سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ اس بظاہر محتاط طرزِ عمل کے نتیجے میں بخاریؒ یا مسلمؒ کے راویوں کے بارے میں اہل علم کو اطمینان قلب حاصل ہوگیا ہو۔[۸۳] بلکہ اس کے برعکس صحیحین کی یہ مختلف فیہ حیثیت ان کے عہد اور بعد میں بھی برقرار رہی۔ بقول ابوعمر دمشقی، بخاری ایسی جماعت سے استناد کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، اسماعیل، عاصم اور عمرو بن فرزدق وغیرہ جن کی نسبت متقدمین اور محققین نے جرح کی ہے۔ اسی طرح امام مسلم کا سوید بن سعید سے استناد کرنا اہل علم کے لئے باعث اعتراض رہا ہے۔ بقول امام دارقطنی صحیحین کی دو سو دس حدیثیں ضعیف ہیں۔ جن میں سے اَسّی (۸۰) خاص بخاری میں، تیس (۳۰) مسلم میں اور ایک سو دونوں میں مشترک ہیں۔ یہ ہے محدثین کی رائے حدیث کے مستند ترین دو مجموعوں کے سلسلے

میں۔ رہے صحاح ستہ کے بقیہ چار مجموعے تو یہ خود محدثین کے اپنے قائم کردہ معیار پر صحیح حدیثوں کے خالص مجموعے نہیں ہیں۔ ان میں سے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں حسن اور ضعیف حدیثیں وافر تعداد میں موجود ہیں اور ابن ماجہ میں تو حسن، صالح اور منکر ہر نوعیت کی حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ حدیث کی ان چھ کتابوں کے بارے میں خود محدثین کا کہنا ہے کہ ان کو صحاح قرار دینا دراصل تغلیباً ہے۔

نقد حدیث کی جن بنیادوں پر احادیث کے بعض مجموعوں کو صحاح ستہ قرار دیا گیا ہے یہ تاریخی اصول انسانوں کے وضع کردہ ہیں اسے من جانب اللہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لئے صحاح ستہ جیسی اصطلاحوں کی دینی حیثیت ہمیشہ محل نظر رہے گی۔[۸۴] جو لوگ صحاح ستہ کو لازوال اور تنقید وتحکیم سے بالا تر قرار دینے پر مصر ہیں وہ در اصل اصولِ تاریخ کے ارتقاء پر غیر فطری روک لگانا چاہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حافظ ابن صلاح نے جب اس خیال کی پرزور تبلیغ کی کہ صحیحین کے وجود میں آجانے کے بعد اب کسی شخص کو نقدِ حدیث کا حق نہ دیا جائے اور یہ کہ صحیحین کی شکل میں جو مجموعہ ہم تک پہنچا ہے اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرف آخر کی حیثیت دے دی جائے، تو علمی دنیا میں اس غیر علمی خیال کی پذیرائی نہ ہوسکی۔ دارقطنی نے صحیح پر استدراک فرمایا حاکم کی مستدرک کو بھی اسی قسم کی کوشش سمجھنا چاہیے۔ متقدمین کی اپنے بزرگوں کی کتابوں کی تنقید اور اس کے علمی محاکمے سے یہ صحت مند تاثر قائم رہا کہ ائمہ متقدمین کی تالیفات خود اپنے ہی وضع کردہ اصولوں کی کامل پاسداری کا دعویٰ نہیں کرسکتیں۔ صحاح ستہ کا استناد(canonization) خود اس تاریخی تصور کا انکار قرار دیا جائے گا، جس کے نتیجے میں ان مجموعوں کا وجود ممکن ہوسکا ہے۔ اگر بخاری اور مسلم کو یہ اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ تابعین محدثین کی معلومات پر سوالیہ نشان لگائیں، ان کی بیان کردہ روایتوں کا محاکمہ اور محاسبہ کریں اور پھر کسی حدیث کو صحیح اور کسی کو غیر صحیح قرار دیں تو کوئی وجہ نہیں کہ بعد کے علماء و ناقدین کو اس حق سے محروم کردیا جائے۔

تاریخ اپنی ہی بیان کردہ اس تاریخ سے کیسے انکار کرسکتی ہے کہ صحاح ستہ سے قبل احادیث کے نسبتاً کہیں زیادہ معتمد مجموعے پائے جاتے تھے، جن میں عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، حضرت جابر، ابوہریرہ، انس بن مالک، عبداللہ بن عباس اور سمرہ بن خبیر کے مجموعوں کا ذکر خاص طور پر کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ عبداللہ بن عمر کا مجموعہ جسے ان کے شاگرد نافع کا مرتب کردہ بتایا جاتا ہے اور سمرہ بن جبیر کا مجموعہ جو ان کے صاحبزادے سلیمان بن سمرہ کے حوالے سے منسوب ہے، کا تذکرہ بھی تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہے۔ تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ یہ مجموعے جو ان صحابہ کرام کی جملہ مرویات پر مشتمل تھے اب اتصال سند کے ساتھ روایات کی جملہ کتابوں میں محفوظ کردئے گئے ہیں۔ اوّل تو یہ بات حیرت انگیز ہے کہ یہ مجموعے اگر واقعی کسی زمانے میں موجود تھے تو پھر

ان میں سے کوئی بھی کسی شکل میں ہم تک کیوں نہ پہنچ سکا۔[۸۵] پھر یہ بات اس سے بھی کہیں عجیب تر ہے کہ عہد صحابہ کے نسبتاً مستند مجموعوں سے تو امت اپنی مہجوری قبول کرلے، مآخذ سنت کی حیثیت سے اس کی حفاظت کی کوئی کوشش نہ کی جائے اور بعد کے مصنّفین کے تیار کردہ مجموعوں کو سنت کے لازوال مآخذ کی حیثیت حاصل ہوجائے۔ اگر واقعتاً صحابہ کرام یا ان کے شاگردوں کے ہاتھوں حدیث کے مجموعے ترتیب پاچکے تھے تو اتصال سند کے ساتھ ان کی دوبارہ ترتیب وتصویب کی ضرورت ہی کیا تھی؟ تاریخ کے اس بیان کو صحیح قرار دینے سے صحاح ستہ کی تدوین نہ صرف یہ کہ ایک کارلایعنی قرار پاتی ہے بلکہ علمی اور تاریخی اعتبار سے تدوین کا سفر معکوس بھی۔

تاریخ کو سنت کا اعتبار بخشنے میں تاریخی اصولوں اور رجال کی تحقیق وتنقید کے علاوہ شہرت یا اجماع کے جس غیر تاریخی اور غیر اصولی حوالوں کا سہارا لیا گیا ہے اس سے بھی صرف نظری ممکن نہیں۔ کل تک خبر احاد کہی جانے والی حدیثیں اگر آج صرف اس لئے ماخذ دین قرار پائیں کہ تاریخی سفر میں ان روایتوں میں اجماع یا مستفیض کی شان پیدا ہوگئی ہے تو اس طریقۂ کار سے ایک ایسے غیرآسمانی دین کا تصور قائم ہوتا ہے جس کی بنیاد وحی کے بجائے علماء کی اپنی صوابدید اور تاریخی شعور کے تدریجی ارتقاء پر رکھی گئی ہو۔ احاد اور متواتر کے درمیان مشہور حدیث کی اصطلاح کا رواج اور اس کے بارے میں علماء کا یہ کہنا کہ تابعین اور تبع تابعین کے دور کی شہرت یافتہ حدیثیں معتبر قرار پائیں گی، بعد کی شہرت کا اعتبار نہیں ہوگا،[۸۶] اہل یہود کے تاریخی تصور سے تو یقیناً مطابقت رکھتا ہے جہاں ابتدائی تین نسلوں کو شرع یہود میں تاسیسی حیثیت کا حامل بتایا گیا ہے البتہ تین نسلوں کی اس تقدیسی حیثیت کا قرآنی تصور حیات سے کوئی جواز فراہم نہیں کیا جاسکتا۔ دین کے اصول آپ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں تکمیل کو پہنچ چکے۔ جب ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ کی بشارتِ قرآنی موجود ہو تو بعد والوں کے اجماع یا تلقی بالقبول کے لئے مبادیٔ دین کو کیسے چھوڑا جاسکتا ہے؟ حدیثوں کی شہرت ومقبولیت اور اس میں مستفیض کی شان پیدا کرنے میں اگر کبارصحابہ کا فہم بھی پیچھے رہ جائے، جیسا کہ بعض محدثین خود اقرار کرتے ہیں، تو بعد والوں کا عطا کردہ یہ شہرت یا اجماع کتنا معتبر سمجھا جائے گا؟ جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے صحیحین میں مذکور حدیث تیمّم کے سلسلے میں لکھا ہے کہ جنبی کے تیمّم کے سلسلے میں جو حدیث حضرت عمر کے لئے قابلِ قبول نہ تھی وہ بعد میں اس قدر مستفیض ہوئی کہ اس کی صحت کا وہم جاتا رہا۔[۸۷] محدثین اس بات کے بھی قائل رہے ہیں کہ امت کے قبول اور عمل سے بھی حدیثوں میں اعتبار پیدا ہوجاتا ہے اور وہ یقین کے مقام تک پہنچ جاتی ہیں۔ حدیثوں کے مروّجہ Canonization میں ان دینی اور تاریخی مفروضات کے رول کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔

حدیثوں کو ماورائے تاریخ مقام عطا کرنے میں ہمارے اہلِ علم نے اکثر ان ہی تاریخی اصولوں سے

انحراف کیا ہے جن بنیادوں پر کبھی روایتوں کی جرح و تعدیل کا فیصلہ کیا گیا تھا اور جن کے نتیجے میں تاریخ کو تقدیس کی سطح پر فائز کرنا ممکن ہوسکا تھا۔ قبولِ حدیث کے لئے اصول درایت اور روایت کو یکسر نظرانداز کرنے اور شہرت و اجماع کی بنیاد پر حدیثوں کی قبولی کے رجحان سے ہی آج بہت سی خلاف عقل روایتیں ہماری دینی فکر کا جز بن گئی ہیں۔ اور یہ سب کچھ اس انتباہ کے باوجود ہوا ہے جو ہمارے علماء بعض مشہور مگر فی الحقیقت خبر آحاد حدیثوں کے سلسلے میں کرتے رہے ہیں۔[۸۸] حدیثِ رجم، حدیثِ دجال، حدیثِ عسیلہ اور رسول اللہ ﷺ کے سلسلے میں یہ روایتیں کہ آپ پر جادو کا اثر ہوا تھا، یا یہ کہ آپ اُمّی بمعنی ان پڑھ تھے، ان ہی حدیثوں میں شمار ہوتی ہیں جو ہیں تو خبر احاد مگر اوّل الذکر دونوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت عمر کے حوالے سے شہرت کا مرتبہ حاصل کرچکی ہیں اور ثانی الذکر بخاری و مسلم کے حوالے سے اب امت میں باعثِ نزاع نہیں رہ گئی ہیں۔ حالانکہ یہ تمام کی تمام روایتیں قرآنی تصورِ حیات سے ٹکراتی ہیں۔ جادو سے متعلق حدیث گوکہ صحیحین میں موجود ہے لیکن ابوبکر جصاص نے اس کی سختی سے تردید کی ہے۔[۸۹] اُمی بمعنی ان پڑھ کی حدیث بھی محض بخاری میں اپنے اندراج کی وجہ سے، اور اب اس تصور کو امت میں محض قبولِ عام مل جانے کے سبب قابل اعتناء نہیں قرار دی جاسکتی۔[۹۰] اگر کوئی روایت تاریخی سفر میں ہمارے التباس فکری کی وجہ سے مقبول ہوگئی ہو تو محض اس کی شہرت یا اجماعِ امت کی بنیاد پر اسے عقیدے کا جز نہیں بنایا جاسکتا۔ اجماع یا شہرت کی حمایت میں یہ کہنا کہ "**لا تجمع امتي علی الضلالة**" دراصل تاریخ کو غیر تاریخی بنیادوں پر سمجھنے کی کوشش ہے یا زیادہ سے زیادہ اسے تاریخ پر تاریخ کی سند کہا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے رویے کو سند بخشنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم تاریخ کی تنقید و تنقیح کا حوصلہ یکسر کھودیں۔

مطالعہ سنت میں ایک نئے زاویۂ نگاہ کی ضرورت

صحاح ستہ ہوں یا اقوال و آثار کے دوسرے مجموعے ان کے بارے میں خود محدثین اب تک یہ حکم نہیں لگا سکے ہیں کہ ان کی تمام تر حدیثیں لازماً اقوال رسول پر مشتمل ہیں۔ یا یہ کہ راوی نے ایام رسول کو جس طرح اپنے الفاظ میں محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے اس میں کسی طرح کی غلطی کا احتمال نہیں ہے اور نہ ہی کسی کو یہ دعویٰ ہوسکتا ہے کہ احادیث کے تمام معلوم مجموعوں کا مشترکہ علم، سنت رسول کا مکمل اور مستند ریکارڈ فراہم کرسکتا ہے۔ ۲۳ سال پر مشتمل ایامِ رسول کو جب تک کاملاً اپنے تمام تر ابعاد کے ساتھ محفوظ کیا جانا ممکن نہ ہو یہ احتمال تو بہرحال باقی رہے گا کہ نہ جانے اقوال و آثار کی کتنی تعداد راویوں کے سلسۂ حفظ میں آنے سے رہ گئی اور نہ جانے کن اہم

آثار واقوال کوخود ائمہ محدثین نے فن کی شرائط پر پورا نہ پا کر اپنی کتابوں میں درج کرنے سے گریز کیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام بخاری نے صحیح بخاری کی تدوین میں تقریباً چھ لاکھ احادیث سے سات ہزار اور اگر مکررات حذف کر دیئے جائیں تو چار ہزار حدیثیں منتخب فرمائیں۔ اسی طرح امام احمد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی مسند کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے کیا۔ صحیح مسلم بھی تین لاکھ احادیث سے منتخب بتائی گئی ہے۔ گویا ہم جنہیں حفظ حدیث کے اعتبار سے اس فن کا امام سمجھتے ہیں خود ان کے حزم و احتیاط کا یہ حال ہے کہ انہوں نے صحت کی شرط پر لاکھوں حدیثوں کو ترک کرنا گوارا کر لیا۔ ہم اس بات کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ بخاری کے مرتب کردہ بعض مجموعہ احادیث جن میں ایک لاکھ تک حدیثیں شمار کی جاتی تھیں اب نایاب ہیں اور اسی طرح اس عہد کے بہت سارے دوسرے مجموعوں کی عدم دستیابی کا تذکرہ بھی ہم کر چکے ہیں۔

ان باتوں سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ **اولاً** ۲۳ سال پر مشتمل ایامِ رسول کا مکمل ترین ریکارڈ محفوظ رکھنا نہ تو مطلوب تھا اور نہ ہی ممکن۔ **ثانیاً** ائمہ محدثین کی کوششوں سے جو مجموعے وقتاً فوقتاً ترتیب پاتے رہے ان میں سے کچھ ہی مشہور کتابیں ہم تک پہنچی ہیں۔ اس وقت حال یہ ہے کہ حدیث کے سب سے بڑے مجموعے مسند امام احمد، جس میں تقریباً ہر قسم کی حدیثیں جمع کر دی گئی ہیں، کے علاوہ بقیہ سنن کے مجموعوں کا مشترکہ علم پچاس ہزار احادیث سے زیادہ نہیں ہے۔ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ محدثین نے جن لاکھوں احادیث سے اپنے انتخابات ترتیب دیئے ان کی یہ بڑی تعداد دراصل مکررات کی وجہ سے ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ احتمال ختم نہیں ہوتا کہ پچاس ہزار احادیث پر مشتمل اقوال و آثار کے یہ مجموعے عہد رسول کی جامع اور مکمل ترین تصویر پیش نہیں کرتے۔[۹۱] پھر یہ کہ انہی ائمہ محدثین کی کتابوں میں ان کتابوں کا نام بھی سننے کو ملتا ہے جو تھے تو ایام رسول کے مجموعے لیکن تاریخی سفر میں وہ ہم تک نہیں پہونچ پائے بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پرانے مجموعے نئی تصنیفوں میں جذب کرنے کا رجحان عام تھا اس لئے پہلی دوسری صدی کے مجموعوں کی تمام ہی اہم احادیث تیسری صدی کے مصنفین نے اپنے یہاں جذب کر لی ہیں۔ لیکن یہ بات اگر واقعتاً صحیح ہوتی تو آج مؤطا امام مالک اپنی الگ شناخت کے ساتھ ہمارے درمیان موجود نہ ہوتی۔ اس لئے ہمارے پاس یہ ماننے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ ایام رسول کو ریکارڈ کرنے والی اقوال و آثار کی یہ بیش قیمت کتابیں ایک مقدس عہد کی تاریخ کو محفوظ کرنے کی کوشش ہے، اور بس۔ ائمہ محدثین نے عام تاریخی ڈگر سے ہٹ کر ایک ایک اثر اور قول کی چھان بین میں تنقیدی تاریخ کا ایک ایسا معیار قائم کیا جس سے تاریخ نویسی کی دنیا نہ پہلے آشنا تھی اور نہ بعد میں ہی اس سخت معیار کو قائم رکھنا ممکن ہوسکا۔ لیکن اس سخت معیار اور حزم و احتیاط کے باوجود تاریخ نویسی کی کچھ اپنی limitations

تھیں۔ بالخصوص جب معاملہ ایک ایسے عہد کا ہو جب وحی اور مہبط وحی کی تجلیاں تاریخ کے ابعاد پر راست اثر انداز ہو رہی ہوں تو ایسی صورت حال میں کس تاریخ کو اس بات کا یارا ہے کہ وہ ان لمحات کو رقم کر سکے۔

سنت بمعنی تاریخ کا خیال بہت بعد کی پیداوار ہے۔ آج جب ہم کتاب و سنت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو لفظ سنت سے فی الفور ہمارے ذہنوں میں صحاح ستہ کا تصور سامنے آجاتا ہے۔ اور ہم بلا تکلف سنت کی تلاش میں احادیث کے ان معروف مجموعوں سے رجوع کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ لیکن ذرا غور کیجئے جب صحاح ستہ کی اصطلاح سے ہمارے دل و دماغ آشنا نہ تھے، جب ان کتابوں کی ترتیب عمل میں نہیں آئی تھی۔ تب پہلی اور دوسری صدی کے مسلمان سنت کی تلاش میں کن کتابوں کا رخ کرتے تھے۔ جب حدیث کے کسی مجموعے کو صحیح کی حیثیت حاصل نہ تھی اور نہ امت کا عام میلان یا اہل علم کا اجماع کسی منتخب مجموعۂ حدیث پر قائم ہوا تھا، تب سنت کی تلاش میں لوگ کن مآخذ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ مدینۃ الرسول کے زمانی ماحول سے ذرا اور قریب جائیے، جب خلفائے راشدین اہل علم کو کثرتِ روایت سے بچنے کی تلقین کرتے، جب اقوال رسول کو لکھنے یا ان کی ترتیب کو ''مشناۃ'' کی ترتیب جیسے خطرے سے تعبیر کیا جاتا، جب کبار صحابہ مسلمانوں کو قرآن میں مشغول رکھنے اور آثار و اقوال کے علم کو discourage کرنے میں ہی دین کا مفاد جانتے، اس وقت سنت کی تلاش میں کن مجموعوں یا ائمہ حدیث سے رجوع کرنے کو ضروری خیال کیا جاتا تھا؟ عہد صحابہ کا معاشرہ جس کی تشکیل رسول اللہ کی راست نگرانی میں ہوئی تھی، جس کے گوشے گوشے پر سنت رسول کی چھاپ نمایاں تھی، سنت پر عملاً نہ صرف یہ کہ عامل تھا بلکہ منہج رسول پر معاشرہ کے سفر کو قائم رکھنے کے لئے اس خیال کا اظہار بھی ضروری سمجھتا کہ ''حسبنا کتاب الله''. قرآن جو وحی کا کامل ترین اظہار ہے اور جس کی صحت کسی بھی شک وشبہہ سے بالاتر ہے اس نے مدینۃ الرسول میں ایک نئی تاریخ ہی رقم نہیں کی تھی بلکہ اس کی حیثیت اس نئے انقلاب کے مستند ترین وثیقے کی بھی تھی۔ قرآن مؤمنین کو رسول کی وساطت سے نئی زندگی کی ترتیب و تنظیم کے سلیقے بتاتا تھا۔ اور نئی زندگی جس طرح اپنے آپ کو unfold یا منکشف کر رہی تھی، اس کا بالواسطہ بیان بھی اس وحی آسمانی میں موجود تھا۔ گویا قرآن اگر ایک طرف ایک تاریخ ساز کتاب تھی تو دوسری طرف اس تاریخ کا مستند ترین ریکارڈ بھی۔ رسول کا عمل اگر مسلمانوں کے لئے اسوۂ حسنہ تھا تو دوسری طرف اس اسوہ کے مختلف ابعاد کا بیان اس وحی ربانی کے ذریعہ ہوتا تھا۔ جو لوگ عہد رسول سے زمانی قربت پر بیٹھے ہوں اور جو یہ سمجھتے ہوں کہ رسول اللہ نے وحی ربانی کو اس طرح برتا کہ قرآن آپ کے اسوہ اور مکارم اخلاق کا مستند ترین بیان بن گیا، بھلا انہیں کب اس بات کی حاجت تھی کہ وہ اسوۂ رسول اور سنت کی تلاش میں وحی کے مستند مآخذ کو چھوڑ کر تاریخ و آثار کی طرف اپنا رخ کریں۔

سچ تو یہ ہے کہ مسلم فکر میں آ ثار و احادیث اور روایتوں کے صحیح مقام کا تعین ابھی باقی ہے۔ اسے نہ تو قرآن سے علاحدہ ایک متبادل مآ خذ وحی کی حیثیت دی جاسکی ہے کہ ایسا کرنے سے خود وحی متلو کی معین حیثیت پر سوالیہ نشان لگ جاتا ہے اور نہ ہی اسے عجمی سازش کا نام دے کر اس پورے سرمائے کو مسترد کیا جانا مناسب ہے۔ یہ دو نقاط نظر دراصل دو انتہاؤں کو represent کرتے ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ سمجھ لینے کی ہے کہ جو لوگ احادیث کے مدونین کی فہرست میں عجمی علماء کی تعداد دیکھ کر اس نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں کہ علماء و محدثین کی اکثریت، بالخصوص صحاح ستہ کے تمام ہی مصنفین عجمی الاصل ہیں اور یہ کہ ان حضرات نے قرآن کے بالمقابل روایات کی بنیاد پر امت کے ہاتھوں میں ایسے مجموعے دیدیئے جس کے زیر اثر امت رفتہ رفتہ قرآن سے دور ہوتی گئی یا کم از کم اتنا ہوا کہ قرآن کی تمام تر تفہیم روایات و آثار کی ان کتابوں کی مرہون منت ہوگئی اور اسی لئے اس خیال کے حاملین صحاح ستہ کے دفاتر کو قرآن کے خلاف عجمی سازش قرار دے ڈالتے ہیں، ہمارے خیال میں سازش کی یہ theory کچھ تو تاریخ کی غلط فہمی کا نتیجہ ہے اور کچھ یہ خیال اس پوری پیچیدہ صورت حال کو over simplify کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ جو لوگ امت کے انحراف اور اس کے زوال میں بیرونی یا اندرونی سازشوں کا پتہ لگاتے ہیں وہ دراصل اس خیال کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ سازشیں خواہ باہر سے برآمد کی گئی ہوں یا اس کے تانے بانے اندرون میں تیار کئے گئے ہوں، ان کا برگ و بار لانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کی افزائش کے لئے ہمارے اندرون کا ماحول سازگار نہ ہو۔ اور یہ سازگار ماحول جو تاریخ کو اپنے متعینہ راستے میں آگے بڑھنے میں مدد دیتا ہے دراصل ہمارے اندروں میں پرداخت پانے والے پیچیدہ عمل کا شاخسانہ ہوتا ہے جس کو کسی سازشی theory کا نام دے کر اس کی ذمہ داری غیروں پر تو ڈالی جاسکتی ہے البتہ صورت حال کے صحیح ادراک اور اس کے ازالے کی کوئی مؤثر ترکیب دریافت نہیں کی جاسکتی۔

اس میں شبہ نہیں کہ صحاح ستہ کے تمام ہی مصنفین عجمی الاٗصل تھے اور یہ کہ تیسری صدی میں تدوینِ حدیث کا یہ کام مدینۃ الرسول کے زمانی اور مکانی ماحول سے فاصلے پر انجام پا رہا تھا۔ اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں کہ تدوینِ حدیث کے حوالے سے دوسری صدی کی ابتداء میں شہاب زہری جیسی بلند و بانگ اور قد آور شخصیت— جنہیں اس فن کے مؤسسین کی حیثیت حاصل ہے اور جن کے تذکروں سے آثار و احادیث کا کوئی قابل ذکر دفتر خالی نہیں ہے— کا تعلق بھی راست اس مدنی ماحول سے نہیں بلکہ قبیلۂ زہرہ کے موالی ہونے کی حیثیت سے ایک غیر عربی ثقافت سے تھا۔ اس اعتبار سے یہ بات تو یقیناً اپنی جگہ صحیح ہے کہ احادیث و آثار کے

تمام تر دفاتر جنہیں ہم بوجوہ فقیہوں کی اصطلاح میں وحی غیر متلو کا اظہار کہنے لگے ہیں دراصل علمائے عجم کی کاوشوں کے مرہونِ منت ہیں۔ اور اس کی ترتیب و تدوین اور تجمیع میں عجمی دل و دماغ کی کارفرمائیوں سے بھی انکار ممکن نہیں۔ لیکن اگر ہم علمائے محدثین کی ان کاوشوں کو صحیح تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کریں اور اس پورے عمل کو اسلام کے اس تہذیبی ماحول میں مستحضر (place) کرسکیں تو ہمارے لئے اس مفروضہ عجمی سازش کی تفہیم آسان ہوجاتی ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ غیر عربی ثقافت کے پروردہ علماء اور مفکرین کا رویہ عرب نژاد علماء سے مختلف ہونا ایک فطری عمل ہے۔ جہاں بہت سی چھوٹی چھوٹی عام معمول کی باتیں اپنی ہی تہذیب کے پروردہ لوگوں کیلئے معمول کی زندگی کا حصہ ہوتی ہیں، جس کی اہمیت کا ادراک خود اس تہذیب کے بطن کے اندر پرورش پانے کی وجہ سے عرب علماء کو نہیں ہوسکتا، ان تمام چیزوں کا غیر عربی ثقافت کے حاملین نہ صرف یہ کہ غیر معمولی طور پر نوٹس لینے کے اہل تھے بلکہ عجمی عقل و فکر کی مختلف ساخت اس تہذیبی آثار کے تحفظ کے سلسلے میں نسبتاً زیادہ محتاط اور محسوس رویہ اختیار کرسکتی تھی۔ دوسری بات جسے عام طور پر معتقدانہ تاریخ نویسی نے ہماری گرفت سے دور کردیا ہے، وہ یہ کہ ائمہ محدثین جب ان مجموعوں کی ترتیب و تدوین میں مصروف تھے اس وقت انہیں اس عظیم تاریخی کارنامے کا احساس تو تھا۔ البتہ یہ بات ان کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھی کہ آنے والے دنوں میں اس سرمائے کو تقدیسی حیثیت حاصل ہوجائے گی۔ یا یہ کہ اسے ایک متبادل وحی کا لازوال اور مستند ترین اظہار سمجھ لیا جائے گا۔

حدیث کی ارتقائی تاریخ میں بخاری کو ایک غیر معمولی حیثیت حاصل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تدوین حدیث میں بخاری نے جس زبردست ذہانت، معیارِ علمی، تاریخی تنقیح اور تدوینی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے ان سے پہلے آثار و احادیث کی تاریخ کسی ایسی کوشش سے متعارف نہ تھی۔ ایک ایسی کتاب جس میں زندگی کے جملہ امور سے متعلق اقوال و آثار اور ایام رسول سے رہنمائی ملے اور جہاں تقریباً ہر بات کے آغاز میں قرآن مجید کی آیتوں کو ابتدائیہ کے طور پر استعمال کی گیا ہو، ایک ایسا نابغۂ روزگار خاکہ تھا جو ان سے پہلے کسی انسانی ذہن کی گرفت میں نہیں آیا تھا۔ پھر بخاری نے ایک ہمہ گیر reference book کی تیاری پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ اس کی ترتیب میں اپنی دانست میں اعلیٰ ترین تحقیق کا مظاہرہ کیا اور کسی ایسی تحقیق کو بروئے کار لانے کے لئے اس وقت جو وسائل مہیا تھے ان کے استعمال کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو صحیح بخاری کی ترتیب و تدوین وحی کے ایک الگ مآخذ کی تشکیل کے بجائے ایک ایسے reference book کی تیاری معلوم ہوتی ہے جو زندگی کے تمام ہی پہلوؤں پر معروف انسانی ترتیب (تراجم ابواب) کے حوالے سے عام انسانوں کے لئے دینی رہنمائی

فراہم کرسکے۔ ہر موضوع کے تحت پہلے آیت قرآنی نقل کی جائے اور پھر آثار و احادیث سے جو مستند ترین معلومات مل سکتی ہو اسے روایت کیا جائے تا کہ طالبین حق کے لئے ایک ایسا انسائیکلو پیڈیا وجود میں آجائے جس میں وحی قرآنی کے ساتھ ساتھ آثار و روایات سے بھی استدلال موجود ہو۔ بخاری اپنے اس خاکے میں رنگ بھرنے میں بڑی حد تک کامیاب رہے۔ الجامع الصحیح ان کی زندگی کا ایک ambitious project تھا جس پر سوانح نگاروں کے مطابق وہ سولہ سال تک کام کرتے رہے۔ اس طویل غور وفکر کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ بہت سے عنوان جو آپ نے اس امید میں قائم کئے تھے کہ ان سے متعلق روایات و آثار متعلقہ ابواب میں درج کئے جائیں گے، وہ خالی رہ گئے۔ ایک encyclopedic فقہی کتاب کا یہ خاکہ نامکمل رہ گیا۔ گویا یہ اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ شاید آنے والے دنوں میں علماء ومحققین اس طرز پر عام رہنمائی کے لئے کچھ ایسی کتابیں تیار کریں گے جن کا یہ صرف ایک ابتدائی خاکہ تھا۔ واقعات کی دنیا میں ایسا ہوا بھی۔ بخاری کے لائق ترین شاگرد امام مسلم نے تدوینی اعتبار سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے ایک دوسرا مجموعہ ترتیب دیا جسے آج صحیح مسلم کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ کے شاگردوں میں ترمذی اور نسائی کے سنن بھی صحاح ستہ کے مجموعوں میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ بخاری نے تحقیق وتنقید کا جو اعلیٰ ترین معیار قائم کیا تھا بعد کے مجموعے اپنی دوسری خوبیوں کے باوجود اس معیار کو قائم نہ رکھ سکے۔ آج ہم سنن کے جن مجموعوں کو صحاح ستہ کے نام سے جانتے ہیں ان کی شہرت دراصل اپنی تدوینی خوبیوں کی وجہ سے ہے ورنہ صحت کی بنیاد پر ان چھ کتابوں کی تخصیص نہ تو من جانب اللہ ہے اور نہ ہی خود علمائے حدیث نے کبھی صحیحین کے علاوہ ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابوداؤد وغیرہ کو کلی طور پر صحیح حدیثوں کے مجموعے قرار دیئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ علمائے محدثین کے درمیان صحاح ستہ کی اصطلاح بھی ایک ڈھیلی ڈھالی اصطلاح ہے۔ بعض لوگ اس میں موطا اور دارمی کو شامل کرتے ہیں اور بعض لوگوں کو دوسری معروف کتابوں پر اصرار ہے۔ رہی یہ بات کہ جو لوگ تاریخ و آثار کے غلو میں صحاح ستہ کو وحی غیر متلو کا معین اظہار سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں انہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خود علمائے محدثین کے نزدیک بھی ابھی چھ کتابوں کے تعین پر اتفاق ہونا باقی ہے۔ رہا ان مجموعوں کو صحاح قرار دیئے جانے کا مسئلہ تو بخاری اور مسلم کے علاوہ بقیہ مجموعات سنن میں، خود ان مرتبین کے نزدیک، غیر صحیح احادیث موجود ہیں۔ اس کے علاوہ صحیحین جن کی صحت پر اجماع کا تأثر دیا جاتا ہے تو واقعہ یہ ہے کہ خود بخاری میں ایسی حدیثیں موجود ہیں جو فنِ روایت و درایت تو کجا معلوم اور معروف تاریخی واقعات کے خلاف ہیں۔ بخاری کی زبردست فقہی بصیرت اور تاسیسی اہمیت کے باوجود جو لوگ ان کی الجامع الصحیح کو "اصح کتاب بعد کتاب اللّٰہ" کا درجہ دیتے ہیں وہ نہ صرف

یہ کہ ایک انسانی تحقیقی و تدوینی کوشش کو تقدیسی مقام عطا کرنے کے مجرم ہیں بلکہ اس پورے تہذیبی اور تاریخی تناظر سے بھی اپنی نگاہیں پھیر لیتے ہیں جو صحیح بخاری جیسی عظیم علمی کارناموں کا موجب بنے۔ اور جس پس منظر میں بخاری کو واقعتاً اس کے صحیح تناظر میں appreciate کیا جانا ممکن ہے۔

بخاری جن کی تصنیف "**الجامع الصحیح**" کو وحی متلو کے سب سے مستند ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے خود انہی کے قلم سے نکلی ہوئی دوسری تصنیفات کو وہ مقام حاصل نہ ہوسکا۔ احادیث کے نہ جانے کتنے مجموعے جو مختلف محدثین کے قلم سے تیار ہوئے گردش ایام کی نذر ہوگئے۔ خود بخاری کی بعض تصنیفات جسے کوئی وجہ نہیں کہ حدیث کا بہترین مأخذ نہ سمجھا جائے، اب دستیاب نہیں ہیں۔ مثلاً بخاری کی "**کتاب الھبة**" جس کے بارے میں ان کے کاتب محمد ابن حاتم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اتنی جامع تھی کہ اس موضوع پر وکیع، جراح اور عبداللہ بن مبارک کی کتاب سے اس کو کچھ نسبت نہیں۔ راوی کہتا ہے کہ وکیع کی کتاب میں دو یا تین حدیثیں مرفوع تھیں اور عبداللہ بن مبارک کی کتاب میں صرف پانچ، جبکہ امام بخاری کی کتاب میں اس موضوع پر پانچ سو احادیث موجود تھیں۔ اسی طرح بخاری کی دوسری کتابیں "**المسند الکبیر' التفسیر الکبیر' کتاب الرقاق' کتاب ضعفاء الکبیر' قضایا الصحابه و التابعین**" کے نام صرف تذکرے کی حد تک تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ شارح بخاری علامہ ابن الملقن نے لکھا ہے کہ "**ومن الغریب مافی کتاب الجھر بالبسملة لابی سعد اسماعیل بن ابی القاسم البوشیخی عن البخاری انه صنف کتاباً فیه مائةالف حدیث**" (یعنی ایک غیر مشہور بات امام ابی سعد اسماعیل بن القاسم البوشیخی امام بخاری سے ناقل ہے کہ امام بخاری نے حدیث کی ایک کتاب تصنیف کی تھی جس میں انہوں نے ایک لاکھ حدیثیں جمع کی تھیں)۔ بخاری ہی پر کیا موقوف نہ جانے کتنے ائمہ فن کی تصانیف جن میں عبداللہ بن مبارک اور امام ثوری جیسے محدثین کے مجموعے بھی شامل تھے، جنہیں ان کے عہد میں ان کے شاگرد از بر رکھتے تھے، آج دنیا میں موجود نہیں۔ لیکن ائمہ فن کی ہزاروں تالیفات، جن میں سے بعض کے تذکرے صاحب کشف الظنون نے ناموں کی حد تک محفوظ کر دیئے ہیں، کے ناپید ہوجانے کے باوجود کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ ان مجموعوں کے ضائع ہوجانے سے دین کا کوئی حصہ ضائع ہوگیا ہے، اگر بخاری کے ایک لاکھ احادیث پر مشتمل مجموعے کے زیاں سے دینِ محمدی کی حفاظت وعصمت پر کوئی حرف نہیں آتا تو کوئی وجہ نہیں کہ بعض دوسرے مجموعۂ احادیث کو لازماً مآخذ دین قرار دیا جائے اور اس کے بغیر دین کی تعبیر و تشریح ناممکن نظر آئے۔

تالیف بخاری کو "**اصح کتاب بعد کتاب الله**" کا درجہ دینے اور اسے علمی تصنیف کے بجائے تقدیسی

مرتبہ عطا کرنے میں ان خوابوں کا بھی بڑا دخل ہے جو براہ راست رسول اللہ سے اس کی سند فراہم کرتا ہے۔ تیسرے باب میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح خواب کے ذریعے بعض روایتوں کی بنیاد پر نبوت کا دروازہ کھلا رکھنے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے نبوت کا چھیالیسواں حصہ قرار دیا گیا ہے۔ جب رؤیائے صادقہ کو کسی درجہ میں وحی کا ہم معنی قرار دیدیا گیا تو پھر اس بات کی بھی گنجائش نکل آئی کہ اس راستہ سے جو ایک خالصتاً ماورائے علمی طریقہ ہے، لوگ اپنی پسندیدہ کتابوں کو استناد بلکہ تقدیس کے مرتبے پر فائز کردیں[۹۲]۔ حامیان بخاری نے بھی اس طریقۂ تصدیق وتسنید سے خوب خوب فائدہ اٹھایا ہے۔ اس سلسلے میں امام بخاری کا ایک خواب بیان کیا جاتا ہے جس میں انہوں نے خود کو رسول اللہ کے پیچھے چلتے دیکھا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ جناب رسول اللہ جب اپنا قدم اٹھاتے ہیں تو بخاری اپنے پیر آپ کے نشان قدم پر رکھتے جاتے ہیں۔ نجم بن فضیل کے حوالے سے بھی ایک ایسا ہی خواب بیان کیا گیا کہ رسول اللہ قبر مبارک سے باہر تشریف لائے، آپ کے پیچھے پیچھے آپ کے نشانِ قدم پر امام بخاری چلتے جاتے تھے۔ ابوزید مروزی کے حوالے سے ایک ایسے خواب کا بیان بھی ملتا ہے جو انہیں اس رات دیکھنے کو ملا جب وہ مقامِ ابراہیم اور حجر اسود کے درمیان سو رہے تھے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ اپنی زبان مبارک سے فرمارہے ہیں اے ابو زید میری کتاب کے ہوتے ہوئے کب تک شافعی کی کتاب کا درس دیتے رہوگے۔ ابو زید کہتے ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ کی کون سی کتاب ہے؟ جواب تھا: **الجامع الصحیح لمحمد بن اسماعیل**[۹۳]۔

تدوین بخاری کو منجانب اللہ قرار دینے کے لئے نہ صرف خوابوں کا سہارا لیا گیا بلکہ اسے خالصتاً اشارہ غیبی اور استخارے کا نتیجہ بھی بتایا گیا۔ کہا گیا کہ ہر حدیث کے انتخاب میں امام نے غسل اور نماز استخارہ کا اہتمام کیا اور صرف وہی حدیثیں قبول کیں جن پر ان کا دل مطمئن ہوگیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کا حزم و احتیاط اور تقوی شعاری علماء کی روایت اور تہذیبی ورثے میں کوئی اجنبی خیال نہیں ہے[۹۴]۔ لیکن اس سے بھی آگے بڑھ کر صحاح ستہ کے انسانی مدوّنین کو ایسی لازوال اور محیر العقول ذہنی صلاحیتوں کا حامل بتایا گیا جس کی مثال انسانی تاریخ نہ اس سے پہلے پیش کرتی ہے اور نہ اس کے بعد کبھی پیش کرسکی ہے۔ کہا گیا کہ ائمہ محدثین غیر معمولی ذہنی صلاحیتوں کے حامل تھے۔ لاکھوں احادیث بیک وقت ان کے حافظے میں رہا کرتی تھی۔ انہیں اس بات پر قدرت حاصل تھی کہ وہ سند کے ساتھ لاکھوں احادیث میں سے محض اپنے حافظے کے بل بوتے پر چند ہزار صحیح ترین احادیث کا انتخاب کرسکیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ احادیث کے حفظ سے محدثین کی قوت حافظہ کو غیر معمولی جلا ملی تھی۔ اور یہ کہ اس عہد میں حافظ حدیث قرار دیئے جانے کا معیار یہ تھا کہ محدث کو تین لاکھ حدیثیں

یا کم از کم ایک لاکھ حدیث زبانی یاد ہوں۔ امام بخاری جن کی الجامع الصحیح چھ لاکھ حدیثوں سے منتخب بتائی جاتی ہے خود ان کا اپنے بارے میں یہ کہنا ہے کہ "احفظ مائة الف حديث صحيح و مأتي الف غير صحيح"۔[۹۵] اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ امام احمد کا مسند اور امام مسلم کی صحیح تین تین لاکھ احادیث سے منتخب شدہ ہے تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان حضرات کے حافظے میں تین لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں۔ اور حافظ حدیث کے حوالے سے حفظ حدیث کی جس تعداد کو لازم قرار دیا جاتا ہے اس اعتبار سے ان ائمہ محدثین کے لئے اتنی حدیثوں کا یاد رکھنا تو لازم خیال کیا جانا چاہئے۔ ابوزرعہ جن کی حدیثوں کا کوئی مجموعہ ہم تک نہیں پہنچا ان کے بارے میں محدثین کا بیان ہے کہ انہیں سات لاکھ احادیث یاد تھیں۔

محدث کامل ہونے کے لئے تین لاکھ احادیث کے حفظ کو لازم قرار دیا جائے یا ابوزرعہ جیسے صاحب فن کو سات لاکھ احادیث کا حافظ بتایا جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان بیانات سے محدثین کرام کی غیر معمولی اور مافوق الفطری قوت حافظہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک ایسی صفت جسے صحیح مان لینے کا منطقی لازمہ (implication) یہی ہے کہ جو لوگ حافظے کی سطح پر مافوق الفطری صلاحیتوں کا مظاہرہ کرسکتے ہوں وہ یقیناً فن تاریخ اور علم وتقویٰ کی سطح پر بھی عام انسانی تصور سے یقیناً بلند رہے ہوں گے۔ اور اس لئے ان مجموعوں کو عام انسانی تدوین کا نتیجہ قرار دینے کے بجائے انہیں ان مافوق الفطری مدونین کے تناظر میں دیکھا جانا چاہئیے۔ لیکن اس قسم کے مبالغہ آمیز بیانات جو حفاظ حدیث کے سلسلے میں جا بہ جا ہماری نظروں سے گزرتے ہیں اگر ان کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ تاریخ کے یہ بیانات اس قدر معتبر نہیں جیسا کہ بالعموم سمجھا جاتا ہے۔ ابوزرعہ کی سات لاکھ احادیث کو مبالغہ سمجھ کر اگر ہم امام بخاری سے منسوب ان کے اس دعوے کا تجزیہ کریں کہ انہیں تین لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں تو یہ فی نفسہ اتنا بڑا سرمایہ ہے جسے کوئی انسانی حافظہ اپنی تمام تر صحت کے ساتھ محفوظ نہیں رکھ سکتا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب مکررات میں الفاظ متن کے ساتھ ساتھ راویوں کے ناموں کی تکرار اور ان کا سلسلۂ ترتیب اشتباہ پیدا کرتا ہو۔ پھر اگر ان تین لاکھ احادیث کو علاحدہ علاحدہ حدیثوں پر محمول کیا جائے جب بھی ان کا مجموعی حجم کم از کم ایک محتاط اندازے کے مطابق کوئی ایک سو بیس مجلدات پر مشتمل ہوگا اور یہ ایسی صورت میں کہ اگر طویل اور مختصر احادیث کو اوسطاً اس طرح لکھا گیا ہو کہ ایک صفحہ پر پانچ حدیثیں آتی ہوں اور ہر جلد پانچ سو صفحات پر مشتمل ہو۔ اس طرح تین لاکھ احادیث پر مشتمل ایک سو بیس جلدوں کا یہ تحریری سرمایہ اتنا ضخیم وجحیم ہے کہ اسے تمام تر صحت کے ساتھ حافظے میں برقرار رکھنے کی مثال ہماری تاریخ میں نہ تو ان محدثین کے ظہور سے پہلے ملتی ہے اور نہ ہی اس کے بعد۔ اس اعتبار سے ابوزرعہ کو یاد ہونے والی حدیثوں کا حجم

پانچ سوصفحات کے دو سو پچہتر مجلدات تک جا پہونچتا ہے۔ کسی شخص کے لئے اتنی جیم کتاب کو صحت کے ساتھ اپنے حافظے میں برقرار رکھنا ایک ایسا myth ہے جس کی تصدیق نہ تو تاریخ سے ہوتی ہے اور نہ ہی تجربے سے۔ عربوں کی قوت حافظہ کے سلسلے میں خواہ کتنے ہی مبالغہ آمیز بیانات کیوں نہ دیئے جائیں اور یہ کیوں نہ کہا جائے کہ اس قوم کو اپنے جانوروں اور اونٹوں کا سلسلۂ نسب یاد ہوتا تھا ان بیانات سے اس قسم کے myth کو حقیقت بنایا جانا ممکن نہیں۔ پھر ہمارے مؤرخین جن بادیہ نشین عربوں کے حوالے سے محدثین کے غیر معمولی قوت حافظہ پر دلائل لاتے ہیں وہ نہ جانے کیوں اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ تقریباً تمام ہی محدثین کا تعلق بادیہ نشین عربوں سے نہیں بلکہ اقوام عجم سے ہے۔[۹۲] یہ بات بھی غور کرنے کی ہے کہ ابوبکر صدیق جو اپنی خصوصی اہمیت اور 'السابقون الاولون' میں ہونے کی وجہ سے رسول اللہ کی صحبت سے سب سے زیادہ فیضیاب ہوئے اور جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے تقریباً پانچ سو احادیث پر مشتمل احادیث کا جو مجموعہ ترتیب دے رکھا تھا اسے صرف اس شبہہ کی وجہ سے تلف کر دیا کہ مبادا اس میں کوئی بات قول رسول نہ ہو یا یہ کہ اس کی تفہیم میں آپ کو غلط فہمی ہوئی ہو۔ ذرا غور کیجئے! ابوبکرؓ کو تو پانچ سو احادیث کی تحفیظ میں، جس میں کتابت سے بھی مدد لی گئی ہو، شبہہ وارد ہو جائے لیکن تیسری صدی کے محدثین کا حافظہ اچانک اتنا زرخیز اور قوی ہو جائے کہ وہ تین لاکھ احادیث اپنے حافظے سے روایت کر سکیں۔

بخاری جن کی الجامع الصحیح کو بعد کے عہد میں سنت کے مستندترین مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی اور جس کی ترتیب کو بہت سے لوگ تحفیظ سنت کا من جانب اللہ انتظام سمجھتے ہیں، خود اپنے عہد میں امام موصوف اس تقدیسی مقام کے حامل نہ تھے۔ معاصر محدثین سے آپ کا اختلاف اور بعض اوقات خود اپنے شیوخ سے اصول حدیث میں آپ کے نظری اختلاف نے دوسرے معاصرین کی طرح آپ کا بھی ایک حلقۂ اثر پیدا کر دیا تھا۔ جہاں آپ کے چاہنے والے تھے وہیں آپ سے سخت اختلاف رکھنے والے بھی۔ اور یہ سب وہ لوگ تھے جو فن حدیث کے حوالے سے جانے جاتے تھے۔ حدیث کا سننا سنانا اور پڑھنا پڑھانا ان کا اوڑھنا بچھونا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمد بن یحییٰ الذہلی جو عہد بخاری میں فن حدیث کے ائمہ وقت میں شمار ہوتے تھے، اور جو بخاری کے ہم سبق اور امام مسلم کے استاد بھی تھے، ان سے جب امام بخاری کا خلق قرآن کے مسئلے پر اختلاف ہو گیا تو ان کی عوامی اہمیت کے سبب کچھ عرصہ تک بخاری کی عوامی مقبولیت خاصی متاثر رہی۔ ذہلی مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں متشدد تھے کہ جو شخص لفظي بالقرآن غير مخلوق کا قائل نہ ہو وہ اس سے راہ و رسم رکھنا بھی مناسب نہیں سمجھتے۔ مؤرخین کہتے ہیں کہ ذہلی کے عوامی دبدبے اور علمی مرتبے کے پیش نظر امام بخاری کی مقبولیت اس قدر

متاثر ہوگئی کہ ان کے حامیوں میں ان کے شاگرد امام مسلم کے علاوہ کوئی قابل ذکر اہل علم نہ رہا[۹۷] گو کہ ترتیب و تصنیف کی غیر معمولی صلاحیت نے بعد کے ایام میں بخاری کے علمی مرتبہ کو مستحکم کرنے میں اہم رول انجام دیا۔ جہاں دوسرے شیوخ کی مجلسیں ان کے ساتھ ہی رخصت ہوگئیں وہیں بخاری کی مرتب کردہ کتاب نے انہیں نہ صرف یہ کہ زندہ رکھا بلکہ آنے والے دنوں میں رفتہ رفتہ اسے حدیث و آثار کے ایک اہم مآخذ کی حیثیت حاصل ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ اہل علم نے اس کی شرحیں لکھیں اور ائمہ فن نے بخاری کے اختیار کردہ شروط و اصول کو دوسری کتابوں سے بہتر اور مستند پاکر الجامع الصحیح کو ایک اہم موسوعہ (reference book) کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ البتہ یہ سمجھنا کی بخاری کی موجودہ مسلمہ حیثیت من جانب اللہ متعین ہوئی ہے۔ اور یہ کہ ایک خاص عہد میں سنت کے مٹتے آثار کو محفوظ اور زندہ رکھنے کے لئے انہیں اشارہ غیبی سے اس کام پر مأمور کیا گیا تھا، جیسا کہ بعض خوابوں کے ذریعہ باور کرایا جاتا ہے، یا یہ کہ تدوین بخاری کے بعد امت نے اس علمی تصنیف کو اسی طرح متفقہ طور پر قبول کرلیا تھا اور اسے اس عہد میں بھی 'اصح کتاب بعد کتاب الله' کی حیثیت حاصل تھی تو یہ ایک ایسا خیال ہے جس کی تاریخ سے صداقت نہیں پیش کی جاسکتی۔

خلاصۂ بحث

تاریخ کو غیر معمولی تقدیس عطا کرنے اور اسے فہم وحی کی کلید بنا دینے سے نہ صرف یہ کہ وحی پر تاریخ کا دبیز پردہ پڑ گیا بلکہ مستقبل کا ادراک اور اس کی بازیافت بھی ہمارے لئے مشکل ہوگئی۔ آثار واقوال کے مجموعوں نے صرف وحی کے گرد حصار کھڑا نہیں کیا بلکہ سچ پوچھئے تو اس عمل نے امت کے مستقبل کے راستے میں ناقابل عبور چٹانیں کھڑی کردیں۔ فہم وحی کو محدود یا معطل کرنے کا عمل مسند سیادت سے ہمارے انخلاء (ejection) سے عبارت تھا۔ روایتوں نے نہ صرف یہ کہ ماضی کو دھندلا کیا بلکہ مستقبل کے سلسلے میں ایک سخت قنوطیت (cynicism) کو بھی جنم دینے کا باعث بنی۔ ''بدأ الاسلام غریباً وسیکون غریباً'' جیسے بیانات کا مقصد مستقبل کے سلسلے میں گہری مایوسی پیدا کرنا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے قائم کردہ معاشرہ کے سلسلہ میں یہ پیشن گوئی کہ تیس سالوں میں بہت کچھ ختم ہوجائے گا، اسی مخاصمانہ قنوطیت کی پیداوار ہے۔[۹۸]

وحی کی بازیافت جو دراصل ہمارے مستقبل کا اعلامیہ ہے، اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہم تاریخ کو دوبارہ اس کے اپنے دائرے میں محصور کرنے پر قادر ہوسکیں۔ حدیث ''لا تکتبوا عنّی'' میں کتابت حدیث کی ممانعت، لیکن ان سخت شرائط کے ساتھ زبانی بیان کی اجازت کہ ''من کذب علیّ متعمداً فلیتبوّأ مقعده

فی النار" دراصل تاریخ کے سلسلے میں اسی محتاط اور balanced رویے کا اظہار ہے۔ جب تک تاریخ کو تاریخ کی حیثیت سے دیکھا جائے، اس کا مطالعہ ہمیں روشنی فراہم کرتا ہے۔ لیکن جب تاریخ فی نفسہ تنقید وتحکیم سے بالاتر وحی جیسی تقدیس اختیار کر لے تو اس سے محض التباسات فکری جنم لیتے ہیں۔ کسی تقدیسی عہد کی تاریخ کو محض تاریخ کے طور پر دیکھنا مشکل ضرور ہوتا ہے کہ پچھلی امتیں اسی راستہ سے گمرہی کی راہ پر جا نکلی ہیں۔ سنت بمعنی اسوۂ رسول کی محبت سے بھلا کسے انکار ہوسکتا ہے، البتہ اس خیال کو حدیث کی تنقید وتحقیق اور تحلیل وتجزیے کی راہ میں حائل ہونا چاہئے۔

تاریخ کی حقیقی تفہیم کے لئے ہمیں ان افراط وتفریط سے بھی بچنے کی ضرورت ہے جس کا اظہار سنت کے حوالہ سے ہمارے متقدمین گاہے بہ گاہے کرتے رہے ہیں۔ تاریخ کوئی cult-making polimics نہیں کہ اس کا مطالعہ مسلکی تعصّبات کی عینک سے کیا جائے اور نہ ہی کسی ایسی الہامی تقدیس کی حامل ہے کہ اس پر خارج سے ہونے والے حملوں کو عین اسلام پر حملہ قرار دے لیا جائے۔ ایسا کرنا ہمیں قدماء کے پیدا کردہ التباسات فکری میں مزید الجھادے گا۔[99] اقوال وآثار کے دفاتر کی حیثیت نہ تو وحی غیر متلو کی ہے کہ احادیث کے ان مجموعوں پر اقوال رسول ہونے کا گمان خود ان مرتبین محدثین کو نہیں ہے اور نہ ہی اس عظیم تاریخی سرمائے کو جو تنقید وتحلیل کے سخت اصولوں کی روشنی میں مرتب کیا گیا ہے، دفتر لاحاصل قرار دے کر مسترد کیا جانا مناسب ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تاریخ کو خواہ وہ کتنی ہی مستند کیوں نہ ہو، مأخذ دین نہیں بنایا جاسکتا۔ لیکن یہ بات بھی اتنی ہی صحیح ہے کہ جو قومیں تاریخ کا بین السطور پڑھنے کا شعور نہ رکھتی ہوں وہ مستقبل کا راستہ نہیں تلاش کرسکتیں۔ وہ لوگ جو اہل قرآن ہونے کے دعویدار رہے ہیں یا جنہیں ہم نے منکرین حدیث کے نام سے پکارا ہے، ان کی بنیادی غلطی یہی تھی کہ وہ روایتوں کے بعض مشتبہ اور misleading بیانات سے اتنے متوحش ہوئے کہ وہ بین السطور پڑھنے کا حوصلہ کھو بیٹھے۔ دوسری طرف جن لوگوں نے متضاد روایتوں کو محض اتصال سند کی بنیاد پر وحی غیر متلو کا لازوال مأخذ قرار دے ڈالا وہ اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں کے گنبد میں محبوس ہونے پر مجبور ہوگئے۔ ان کے لئے یہ کہنے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ سنت سے متعلق تمام ہی متضاد بیانات بیک وقت صحیح ہیں۔ جن کی سند مختلف اوقات میں رسول اللہ ﷺ سے جاملتی ہے۔ لیکن کہنے والے یہ بھول گئے کہ اس قسم کے بیانات سے نہ صرف یہ کہ تاریخ اپنا انکار خود کرتی تھی بلکہ متروکہ سنتوں کے سلسلے میں کیا رویہ ہونا چاہئے اس بارے میں بھی ہم التباس فکری کا شکار ہوگئے۔ بعض لوگوں نے روایتوں کے ذریعہ درآنے والے ان اختلافات کو وسعت پر محمول کیا[100] اور اسے اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بتایا۔ بعض بزرگوں سے ایسے بیانات بھی منسوب کئے گئے کہ اگر صحابۂ

کرام آپس میں اختلاف نہ کرتے تو انہیں اس کا شدید قلق ہوتا[۱۰۱] کہ اختلاف کی وجہ سے آج امت کو عمل کی وسعت اور مختلف سنتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا موقع ملا ہے۔ ہم نے اقوام سابقہ کی اس تاریخ سے دانستاً آنکھیں پھیر لیں جب انہوں نے وسعت، اختلاف اور زبانی وحی کے حوالے سے فقہ حیل کی ایک ایسی بلند وبالا عمارت قائم کی تھی جو بالآخر وسعت عمل کے حوالہ سے وحی ربانی کے فریضہ کو معطل کرنے پر منتج ہوئی۔

تاریخ کا بین السطور پڑھنا اس روایت کے اندر ممکن نہیں جس نے خود اسے وحی غیر متلو کا درجہ دے رکھا ہو۔ گویا ہمیں تاریخ کی تنقیح کے اصول بھی بدلنے ہوں گے۔ جن تاریخی اصولوں کی بنیاد پر احادیث کے یہ مجموعے وجود میں آئے ہیں ان کی حیثیت اپنی جگہ مسلم لیکن یہ سمجھنا کہ اب ان اصولوں کی مزید تنقیح نہیں ہوسکتی اور یہ کہ متقدمین نے ہمیں تاریخ کے متن کے علاوہ خود تاریخی اصولوں کی تنقیح سے مستغنی کردیا ہے، عقل انسانی کا ہی انکار نہیں بلکہ ان ہمہ دم منکشف ہونے والی الٰہی تجلیوں سے بھی پہلوتہی ہوگی، جو ہر لحہ کائنات کو خوب سے خوب تر کی طرف لے جارہی ہیں اور جن کی صدائے دمادم کو کسی لحہ بھی قرار نہیں۔ ''فیکون'' کا عمل اگر ابھی تھا نہیں ہے تو یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ کہنے والے نے آخری بات کہہ دی ہے یا یہ کہ تاریخ کی تفہیم کے سلسلے میں ہم متقدمین سے اب مزید آگے نہیں جاسکتے۔ وحی کے علاوہ علم کے کسی اور مأخذ کو حرف آخر کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ رہے اصول نقد حدیث تو واقعہ یہ ہے کہ ابھی وہاں خبر واحد کی حتمی حیثیت کا تعین بھی باقی ہے۔

جو لوگ تاریخ کے بین السطور پڑھنے کا حوصلہ رکھتے ہوں ان کے لئے یقیناً یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اسے مأخذ دین کی حیثیت عطا کریں۔ البتہ تعبیر دین کے سلسلے میں تاریخ ہماری راہیں ضرور منور کرسکتی ہے۔ اقوال و آثار کا یہی وہ فریضہ ہے جسے تعبیر وحی کے حوالے سے ایک معتدل نقطۂ نظر کا اظہار کہا جاسکتا ہے۔ البتہ تقدیسی تاریخ سے یہ کام لینے کے لئے لازم ہوگا کہ ہم اصولِ حدیث کے مسلمات پر از سرِ نو غور کریں۔ جب ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ خبرواحد کی بنیاد پر عقائد وضع نہیں کئے جاسکتے، قرآن میں ترمیم و تنسیخ نہیں کی جاسکتی تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ خبر واحد کو تعبیر دین جیسے نازک فریضہ میں سند عطا کردی جائے۔ ہمیں ان باتوں پر ٹھنڈے دل و دماغ سے سوچنا ہوگا کہ جب ان مسائل میں جہاں فرد ذاتی حیثیت سے متاثر ہوتا ہے مثلاً لین دین یا وصیت، ایسے موقع پر قرآن دو گواہوں کی شہادت ضروری قرار دیتا ہے۔ پھر وہ معاملات جب فرد کے بجائے گھر اور معاشرہ اس کی زد میں آنے والا ہو مثلاً حد قذف' تو گواہوں کی تعداد چار تک ہوجاتی ہے ۔ پھر وہ امور جہاں کسی کی موجودگی کسی وجہ سے ممکن نہ ہو ایسی صورت میں کسی وہم، خیال' circumstantial evidence یا محض شہادت پر انحصار کے بجائے حلف اور لعان کا سہارا لیا جاتا ہے ۔ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر جب دینِ حق اور

رسالت زد میں آ جائے تو نوبت مباہلہ تک جا پہنچتی ہے۔ گویا جس چیز کی جتنی زیادہ اہمیت ہے یا جس مسئلے کا جتنا بڑا دائرۂ کار ہے اسی اعتبار سے شہادت کا معیار بھی بڑھتا جاتا ہے۔ کسی شخص کی گواہی یا اس کا اقرار حلف یا لعان خواہ وہ کتنا ہی ثقہ شخص کیوں نہ ہو، اس کی باتوں کو مأخذ دین یا تعبیر دین کا حتمی مأخذ قرار نہیں دے سکتا۔ اس کے لئے تو ضروری ہے کہ پوری ایک نسل دوسری نسل پر شہادت دے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے: ﴿**وکذالک جعلنا کم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس**......﴾ (البقرہ:۱۴۳) رسول سے جو کچھ بشمول وحی امت کو منتقل ہوا ہے، اب یہ پوری امت کا کام ہے کہ شہداء علی الناس کی حیثیت سے دوسروں کو منتقل کرے، منتقلی کا یہ عمل نسلاً بعد نسل ایک گروہ سے دوسرے گروہ تک انجام پاتا ہے۔ کتاب کے ساتھ ساتھ تعبیر کتاب اور وحی کے ساتھ ساتھ فہم وحی کی منتقلی کا یہی وہ مستند آسمانی طریقہ ہے جس میں انسانوں کی اتنی بڑی تعداد اسوۂ رسول کو پوری ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کرتی ہے جس میں کسی خبر واحد یا شک وشبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

امت وسط کے ہاتھوں شہداء علی الناس کے طریقۂ کار سے امت کو اسوۂ رسول کا جو علم حاصل ہوتا ہے جسے محدثین کی اصطلاح میں سنت متواترہ کہا جاتا ہے اس بارے میں نہ تو کوئی ابہام پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی اسے تاریخ کی حیثیت سے کتابوں میں محفوظ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ایک زندہ عمل جسے ایک نسل نے دوسری نسل کو منتقل کیا ہو، صرف بے جان rituals (رسوم) کا مجموعہ نہیں ہوتا۔ جس کے ظواہر کے precision پر گفتگو کو علم دین قرار دیا جائے بلکہ ایسے روحانی ابعاد کا حامل ہوتا ہے جہاں اس طرح کی ظاہر پرست بحثیں سرے سے جنم نہیں لیتیں۔ اس کے برعکس تاریخ کے صفحات میں سنت کی تلاش کا عمل ہمیں ان مؤرخین اور راویوں کے فہم کا تابع کر دیتا ہے جو اپنی تمام تر جلالت علمی اور تفقہ فی الدین کے باوجود تاریخ کو اپنی ذاتی بصیرت سے آگے نہیں لے جاسکتے[۱۰۲] جہاں سنت، متوارث وحی سے اپنا رشتہ جوڑے رکھتی ہے وہیں تاریخ، سنت کے حوالے سے extra scriptural مأخذ کو جنم دیتی ہے۔ ہمارے یہاں حدیث قدسی کے تصور نے قرآن سے باہر ایک ایسے قرآن کے تصور کو جنم دیا ہے جو تاریخ اور وحی کے درمیان کی چیز ہے۔ اقوال رسول سے کہیں آگے بڑھ کر تاریخ کے صفحات میں اقوال خدا کی دریافت کی کوششوں نے سنت ہی نہیں بلکہ وحی کے سلسلہ میں بھی سخت قسم کے مغالطوں کو جنم دیا ہے۔ جب تاریخ اس اہمیت کی حامل ہوجائے کہ وہ ایام رسول سے کہیں آگے بڑھ کر وحی ربانی کو برآمد کرسکے تو پھر اس کی بنیاد پر دین کا علیحدہ independent تصور پیدا ہونا عین فطری ہے۔ آج اگر ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مقابلہ میں فضائل پر مشتمل بہت سی کتاب الأمانی وجود میں آگئی

ہیں اور آج اگر قرآن کی سورتوں کے مفروضہ اور تراشیدہ فضائل کے بیان سے خود وظیفۂ قرآنی کو معطل کیا جانا ممکن ہوسکا ہے تو اس کی وجہ تاریخ کی یہی extra scriptural حیثیت ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ سنت کے سلسلہ میں یہ تصور کہ اس کی حیثیت وحی غیر متلو کی ہے یا یہ کہ کتب احادیث کی حیثیت دین اسلام میں ثانوی وثیقے کی ہے، محض ایک بیانِ صفائی ہے۔ ورنہ عملاً ہوا یہ ہے کہ احادیث کے ان مجموعوں نے سنت کے حوالہ سے اپنی حیثیت اتنی مستحکم کرلی ہے کہ اب انہیں کسی وحی کی تائید کی ضرورت نہیں۔ روایات و احادیث پر مشتمل کتاب الأمانی کی اگر فی نفسہ علیحدہ حیثیتیں مستحکم نہ ہوتیں تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ امت کے ہر فرقہ کے پاس وحی غیر متلو کا اپنا پسندیدہ مأخذ ہوتا اور وہ اسے اپنی نظری بنیاد کے لئے کافی سمجھتے۔ اہل سنت والجماعت میں صحاح ستہ یا کتب تسعہ پر اعتبار اور اہل تشیع میں کتب اربعہ: کافی (۳۲۹) ابن بابویہ (۳۸۱)، استبصار طوسی (۴۲۶) اور نہج البلاغہ (۴۰۶) پر غیر معمولی انحصار کو اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہئے۔

کہا جاتا ہے کہ بایزید بسطامی نے زندگی بھر صرف اس لئے خربوزہ کھانے سے احتراز کیا کہ انہیں یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ رسول اللہ ﷺ نے خربوزہ کس طرح کھایا تھا۔ سنت کا یہ تصور جو ایام رسولؐ کی باریک بینی کے علاوہ ایک طرح کی ظاہر پرستی لئے ہوئے ہے، یقیناً اپنی پیاس صرف تاریخی مأخذ سے ہی بجھا سکے گا۔ جو لوگ سنت کے حوالہ سے ایام رسول کی اس انتہائی پیروی کو مطالب دین سمجھتے ہوں انہیں یہ جان لینا چاہئے کہ وہ سنتیں اور ان کے مظاہر اب رخصت ہو چکے۔ خربوزہ کھانا تو کجا اب ہمارے لئے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم نماز جیسے متواتر عمل کے سلسلہ میں قطعیت کے ساتھ یہ کہہ سکیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز کس طرح پڑھی تھی (اقامت میں تکبیریں ایک تھیں یا دو، آمین جہراً کہی گئی تھی یا آہستہ سے، مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے کی اجازت تھی یا نہیں، رفع یدین موقوف کردیا گیا تھا یا اسے برقرار رکھا گیا تھا۔ دوران قیام ہاتھ بندھے تھے یا کھلے اور یہ کہ سلام ایک طرف پھیرا گیا تھا یا دونوں طرف)۔ لہٰذا جن لوگوں کا تصور سنت رسوم یا ظواہر پرستی سے عبارت ہو انہیں یہ جان لینا چاہئے کہ اقوال و آثار کے یہ تمام مجموعے سنت کی بازیافت میں ان کی مدد نہیں کرسکتے۔ البتہ جو لوگ سنت کے بجائے اسوۂ رسول کی پیروی کو اپنے لئے کافی سمجھتے ہوں تو ان کی دادرسائی کے لئے اسوۂ رسول کا لازوال مأخذ قرآن مجید اپنی اصل آب وتاب کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱ اہل کتاب کے انحراف فکری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے:
﴿إتخذوا احبارھم و رھبانھم أرباباً من دون اللّٰہ﴾ (التوبہ:۳۱)

۲ The embellishment of the law by the Pharisees and Sadducees (rabbis of Jesus' day) were condemned by Jesus in Matthew 15:6, Luke 11:46,52 and in other similar verses.

احبار ورہبان کی فقہ نے نہ صرف یہ کہ بندگیٔ رب کو ایک انتہائی مشکل امر بنا دیا بلکہ فقہ کی غیر ضروری پابندیوں اور بسااوقات خود ساختہ مظاہر عبودیت پر غیر ضروری اصرار نے امر وحی میں انسانی مداخلت کی صورت حال پیدا کردی۔ اہل یہود کے ربائی، تورات کی اس ہدایت کی پاسداری نہ کر پائے:

"You Shall not add to the word which I am Commanding you, nor take away from it, that you may keep the commandments of the Lord your God which I command you". [Deuteronomy 4:2]

لہٰذا اس صورت حال کے پیش نظر حضرت مسیح کو اپنے پہاڑی کے وعظ میں اہلِ یہود کے جامد اور بے روح فقہی رویے کو ہدف ملامت بنانا پڑا۔

۳ طبقات ابن سعد جزء ۵، ص ۱۴۰، مطبوعہ یورپ

۴ مختصر جامع بیان العلم، ص ۱۷۵۔ تذکرۃ الحفاظ، ج ۱، ص ۷

۵ تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۷

۶ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: توجیہ النظر إلی اصول الأثر للشیخ طاہر بن صالح الجزائری، ص ص ۱۸-۲

۷ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ج ا، ص ۷

۸ توجیہ النظر، حوالہ مذکور

۹ بعض صحابہ کرام سے روایتوں کے جو مجموعے منسوب کئے جاتے ہیں، جو ہم تک نہیں پہنچے اور جن کے نہ پہنچنے سے دین کے نقص کا کوئی تاثر ہمارے ذہنوں میں پیدا نہیں ہوتا، عین ممکن ہے یہ لکھے ہی نہ گئے ہوں۔ جمع احادیث

کے سلسلے میں قرآن کے حکم امتناعی اور رسول اللہﷺ کے واضح ارشاد لاتکتبوعنی کے بعد اس بات کی گنجائش کم ہی رہ جاتی ہے کہ صحابہ روایات وآ ثار کا کوئی مجموعہ ترتیب دینے کا منصوبہ بنائیں۔ گو کہ ایک عظیم عہد کی جگمگاتی تاریخ کو رقم کرنے اور مجالس نبوی کی تاریخ محفوظ کرنے کا خیال ایک فطری امر معلوم ہوتا ہے اور شاید اسی لئے حضرت ابوبکرؓ کے ذہن میں نبوی آ ثار کو محفوظ کرنے کا خیال پیدا ہوا جس کے نتیجے میں کوئی پانچ سو احادیث کا ایک دفتر تیار ہوگیا۔لیکن اس خیال سے کہ آج کی تاریخ کل ذات رسولؐ کے حوالے سے تقدیسی حیثیت اختیار نہ کرلے حضرت ابوبکرؓ اس منصوبے سے باز رہے۔حضرت عمرؓ کا صحابہ کرام کے مشورہ اور پھر اس سلسلے میں وہی صدیقی موقف اختیار کرنا بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر مجموعہ روایات کو تلف کرنا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ احادیث کو تاریخی وثیقے کے طور پر بھی محفوظ نہ کرنے پر صحابہ کرام میں اتفاق رائے ہو چکا تھا۔ایسی صورت میں اس بات کا امکان کم ہی ہے کہ بعض صحابہ کرام نے خلافت کے اس نقطۂ نظر کو نظرانداز کرتے ہوئے اپنے مجموعے ترتیب دئے ہوں گے۔جبکہ قرآن میں اس بارے میں صاف حکم امتناعی موجود ہو:

﴿یاایھاالناس قد جائتکم موعظة من ربکم وشفاء لما في الصدور وھدی ورحمة للمؤمنین. قل بفضل اللّٰہ وبرحمتہ فبذلک فلیفرحوا ھو خیرمما یجمعون﴾ (یونس:۵۷)

۱۰ صحیح بخاری، **باب صلوٰة النوافل جماعة**

۱۱ ابوداؤد، کتاب العلم

۱۲ عبدالسلام مبارکپوری، سیرت بخاری، پٹنہ ۱۳۲۹ھ، ج ۲، ص ۲۷

۱۳ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب کتابت حدیث سے لوگوں کو منع کرنے کے لئے عملی قدم اٹھایا اور لوگوں کے لکھے ہوئے احادیث کے مسودوں کو نذر آتش کردیا تو اس موقع پر آپ نے تنبیہاً یہ بات کہی کہ لوگو! کیا تم بھی اہل کتاب کی طرح ''مشناة'' بنانا چاہتے ہو۔حضرت علیؓ اقوال رسول کے بیان میں اتنے حساس تھے کہ وہ جب کسی شخص کو حدیث بیان کرتے سنتے تو اس سے باقاعدہ حلف لیتے۔ایک بار آپ نے اپنے خطبے میں لوگوں کو اس بات کی ترغیب دلائی کہ جس کے پاس بھی کوئی حدیث لکھی ہوئی ہو اسے یہاں سے واپس جانے کے بعد فی الفور مٹا ڈالے کہ پچھلی امتیں اسی وجہ سے تباہ ہوئیں کہ انہوں نے اپنے علماء کی روایت کی پیروی کی اور اللہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ابونضرہ نے ابوسعید خدری سے پوچھا کہ ''جو حدیثیں ہم آپ کی زبان سے سنتے ہیں انہیں لکھ لینا مناسب نہ ہوگا؟ جواب تھا'' کیا تم انہیں مصحف بنانا چاہتے ہو؟'' عبداللہ بن مسعود کتابت حدیث کی مخالفت میں اتنے متشدد تھے کہ جب ان کے پاس حدیثوں پر مشتمل ایک مجموعہ لایا گیا تو آپ نے اسے نذر آتش کردیا اور کہا کہ میں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں جس کسی کے پاس بھی اس قسم کی تحریر ہو وہ مجھے ضرور بتا دے تاکہ میں وہاں پہنچوں۔ان کا کہنا تھا کہ پچھلی امتیں اسی وجہ سے ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے اس قسم کے مجموعوں میں خود کو مشغول رکھا اور اللہ کی کتاب کو چھوڑ دیا۔تاریخ کی کتابوں میں عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر کے حوالے سے بھی

کتابت حدیث کے خلاف اسی سخت گیر رویے کا بیان ملتا ہے۔ عہد صحابہؓ کے بعد بھی ایک عرصے تک مسلمان کتابت حدیث کے قائل نہ تھے۔ تابعین میں علقمہ، شعبی، مسروق، قاسم، مغیرہ، اعمش جیسے کبار اہل علم کتابت حدیث کے اگر سخت خلاف تھے تو اس کی وجہ یہی تھی کہ انہیں عہدرسول کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر اور ایام وآثار رسول سے مسلمانوں کی جذباتی وابستگی کی وجہ سے یہ اندیشہ تھا کہ مبادا آج کی تاریخ آنے والے دنوں میں کہیں ''مشناۃ'' نہ بن جائے۔

۱۴ بخاری

۱۵ تاریخ کے اس بدلتے تصور کی روک تھام کے لئے اگر ایک طرف حدیثوں کی تنقید ومحاکے کا رواج پیدا ہوا تو دوسری طرف حدیثوں کی قبولیت کے لئے ان کا اسلام کے مجموعی فریم ورک سے آہنگی بھی معیار قرار پایا۔ ابویوسف نے الردعلی سیار الاوزاعی میں قبولیت حدیث کی ان شرطوں پر تفصیلی بحث کی ہے۔ بعد کے دنوں میں اہل سنت والجماعت کے تصور کے عام ہونے اور من شَذّ شُذّ في النار جیسی روایتوں کو اسی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے۔

۱۶ تمیم داری سے متعلق مؤرخین نے عام طور پر یہ لکھا ہے کہ وہ پہلے قصّاص تھے، قبول اسلام کے بعد حضرت عمرؓ سے برابر قصہ گوئی کی اجازت مانگتے رہے، بہت اصرار کے بعد انہیں اتنی اجازت ملی کہ جمعہ کے دن نماز جمعہ سے پہلے اپنا بیان دیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب آپ نے بیان ختم کرنے میں تاخیر کردی تو ان کی دُرّے سے خبر لی گئی۔ اس واقعہ کی تفصیلات ملّا علی قاری نے ''موضوعات'' مطبوعہ لاہور، ص:۱۶ میں امام طبرانی اور ابن عساکر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

۱۷ اشارہ ہے آیت ﴿وماكان لبشرأن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب او يرسل رسولا......﴾ (الشوریٰ:۵۱)

۱۸ بحوالہ اسلم جیراجپوری، علم حدیث، مطبوعہ امرت سر، ص۱۰

۱۹ ایضاً

۲۰ اس حدیث کا مکمل متن یوں ہے:

'' واخرج الديلمي وابونعيم و ابوالشيخ مسندا مرفوعاً: القرآن صعب مستصعب على من كرهه وهوالحكم فمن استمسك بحديثي وفهمه وحفظه جاء مع القرآن. وفيه ان الحديث لايفارق القرآن و إنهما كشئي واحد و من تهاون بالقرآن وحديثي خسرالدنيا والأخرة امرت امتي بان يأخذوا بقولي و يطيعوا أمري ويتبعوا سنتي فمن رضي بقولي فقد رضي بالقرآن قال تعالىٰ ﴿و ماآتاكم الرسول......﴾ الآية من اقتدى بي فهو منّي و من رغب عن سنتي فليس منّي''.

۲۱ مختصر جامع بیان العلم، بحوالہ علم حدیث، حوالہ مذکور، ص۱۰

۲۲ قرآن کے علاوہ ایک اور قرآن کی خبر دینے والی حدیث اور'' مثلہ معہ'' کی بشارت دینے والی یہ روایت نظری اعتبار سے انتہائی اہمیت کی حامل ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ اتنی اہم حدیث کی خبر کبار محدثین کو نہ ہوسکی۔ مؤطا امام مالک، بخاری اور مسلم حدیث کی یہ تینوں معتبر ترین کتابیں ان روایتوں سے یکسر خالی ہیں۔ ایک ایسی حدیث جسے امت کو ایک نظری اساس فراہم کرنا تھی اس کے وجود سے اگر کبار محدثین ناواقف ہوں تو یہ بات خود اس حدیث کے سلسلے میں شبہات پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

رہے اس حدیث کے مختلف راویان جنہوں نے مختلف صحابہ کرامؓ کے ناموں کو اس فرضی حدیث سے متہم کر رکھا ہے تو ان کی ثقاہت کا حال بھی علمائے رجال پر منکشف ہے۔ ابوبکر خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) نے اپنی کتاب'' کفایۃ'' میں اس حدیث کے جتنے طرق جمع کئے ہیں ان میں راوی کی حیثیت سے حضرت مقدام بن معدی کرب الکندی الشامی (متوفی ۸۷ھ) کا نام نمایاں ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث متن کے اختلاف کے ساتھ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارقطنی اور مسند احمد میں بھی نقل ہوئی ہے۔ ان تمام روایتوں کے طرق پر اگر نظر ڈالی جائے تو ان میں مقدام بن معدی کرب کے علاوہ حضرت ابورافع مولیٰ رسول اللہ، حضرت عرباض بن ساریہ (یکے از اصحاب صفہ) حضرت جابر بن عبداللہ الخزرجی السلمی الأنصاری اور حضرت عبداللہ بن عباس کے نام شامل ہیں۔ اس بات پر مزید حیرت ہوتی ہے کہ جس طرح اس حدیث کے وجود سے امام بخاری، امام مسلم اور امام مالک جیسے محدثین یکسر بے خبر رہے' اسی طرح خلفائے اربعہ ودیگر کبار صحابہ کو بھی اس حدیث کے وجود کا پتہ نہیں تھا۔ ورنہ اتنی اہم نظری اساس فراہم کرنے والی حدیث اصاغر صحابہ سے کیوں نقل کی جاتی۔ پھر یہ کہ جن اصاغر صحابہ سے یہ حدیثیں منسوب کی گئی ہیں ان میں بیشتر وہ لوگ ہیں جنہوں نے شام یا کوفہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اس بحث سے قطع نظر کہ مدینۃ الرسول میں یہ حدیث کیوں غیر معروف تھی۔ آیئے سب سے پہلے اس حدیث کے متن پر قدرے تفصیلی نظر ڈالیں۔ جس کی روایت کا اتہام مقدام بن معدی کرب پر ہے۔

(قال ابوبكر الخطيب في الكفاية) اخبرنا ابو محمد الحسن بن علي بن احمد بن بشار النيشا بوري بالبصره قال حدثنا ابوبكر محمد بن احمد بن محمويه العسكري قال حدثنا سليمان بن عبدالحميد البهراني قال حدثنا علي بن عياش و ابواليمان قالا حدثناحريز بن عثمان قال حدثني عبدالرحمان بن ابي عوف الجرشي عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ ان قال الا إني اوتيت الكتاب ومثله معه، الا اني قد اوتيت القرآن ومثله. الايوشک رجل شيعان على اريكه يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فاحلوه. وما وجدتم فيه من حرام فحرموه. الا لايحل لكم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السباع ولا لقطة من مال معاهدالا ان يستغني عنها صاحبها.

ترجمہ: یعنی ابوبکر خطیب بغدادی نے اپنی کتاب کفایہ میں لکھا ہے کہ ہمیں خبر دی ابومحمد الحسن بن علی بن احمد بن بشار

النیشاپوری نے، بصرہ میں ان سے حدیث بیان کی ابوبکر محمد بن احمد بن محمویہ العسکر ی نے ان سے بیان کی سلیمان بن عبدالحمید البہرانی نے۔ان سے علی بن عیاش اور ابوالیمان (حکم بن نافع) نے۔ان دونوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی حریز بن عثمان نے، انہوں نے کہا کہ ہم سے حدیث بیان کی عبدالرحمان بن ابی عوف الجرشی نے، انہوں نے حضرت مقدام بن معدی کرب سے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یاد رکھو مجھے کتاب دی گئی ہے اور ساتھ ساتھ اس جیسی ایک اور چیز بھی، یاد رکھو کہ مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے مانند۔ یاد رکھو کہ عنقریب ایک شخص جس کا پیٹ بھرا ہوگا، اپنے تخت پر بیٹھا ہوا کہے گا کہ لازم پکڑلو اسی قرآن کو۔تم جو کچھ اس قرآن میں حلال پاؤ اس کو حلال سمجھو اور جو کچھ حرام پاؤ اس کو حرام سمجھو۔ یاد رکھو تمہارے لئے حمار اہلی کا گوشت حلال نہیں اور نہ کسی نوکیلے دانت والے درندے کا گوشت۔اور نہ پڑا ہوا مال کسی ایسے کافر کا جس سے صلح کا معاہدہ ہو چکا ہومگر یہ کہ وہ اپنے اس مال سے بے پروا ہو چکا ہو۔

یہ حدیث جس کا سارا زور قرآن سے باہر ایک اضافی مأخذ وحی کی دریافت پر ہے۔ دیکھا جائے تو بڑی حد تک مبارزت قرآنی ﴿فليأتوا بحديث مثله......﴾ (۵۲/۳۴) کا جواب ہے۔ جولوگ قرآن کی حتمی، واحد اور بے مثل حیثیت سے واقف ہیں اور جو اسے آخری وحی کا کامل ترین اظہار سمجھتے ہیں اور جو ارشادات الٰہی ﴿تبياناً لكل شئي......﴾ (النحل:۸۹) ﴿وما فرطنا في الكتاب من شئي......﴾ (الأنعام:۳۸)۔ پر ایمان رکھتے ہیں۔ان کے لئے اس حدیث کو لغو، بے بنیاد اور تراشیدہ قرار دینے کے لئے اتنی قرآنی اساس ہی کافی ہے۔ البتہ علمائے حدیث کے اطمینان قلب کے لئے راویان کے بارے میں بھی بعض معلومات مزید اطمینان قلب کا باعث ہوں گی۔

آیئے سب سے پہلے مقدام بن معدی کرب کی طرف منسوب ہونے والی روایتوں پر ایک نظر ڈالیں۔مقدام بن معدی کرب سے یہ حدیث حسن بن جابر اور عبدالرحمٰن بن ابی عوف الشامی الحمصی بیان کرتے ہیں۔جن میں اول الذکر حسن بن جابر ائمہ رجال کے نزدیک غیر معروف شخص ہیں جن سے اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث ذخیرۂ روایات میں نہیں ملتی۔ رہے دوسرے راوی عبدالرحمٰن بن ابی عوف الحمصی تو ان کے بارے میں یحییٰ بن سعید القطان نے مجہول الحال لکھا ہے۔رواۃ کے سلسلے میں حریز بن عثمان کا نام بھی آیا ہے جن کا کٹر خارجی ہونا محدثین کے نزدیک معروف ہے۔کہا جاتا ہے کہ وہ صبح شام حضرت علی کے خلاف نازیبا الفاظ کہتے تھے اور جب ان تک حضرت علیؓ کے بارے میں شیعوں کی بنائی ہوئی مشہور حدیث "انت مني بمنزلة هارون من موسٰى......" پہونچی تو انہوں نے برملا کہا کہ یہ حدیث یوں نہیں بلکہ یوں ہوگی "أنت مني بمنزلة قارون و من موسى".

اب آیئے دوسرے طریق سنن ابوداؤد کا بھی کچھ بیان ہوجائے جہاں حریز بن عثمان سے ابوعمرو بن کثیر بن دینار اور ان سے عبدالوہاب بن نجدہ اور ان سے ابوداؤد روایت کرتے ہیں۔ ابوعمرو بن کثیر ایک مجہول شخصیت ہیں۔ان کا

کوئی وجود بھی تھا یا نہیں، شارحین ابی داؤد بھی اس بارے میں کچھ بتانے سے قاصر ہیں۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا طریق حریز بن عثمان الاحمصی سے ابوالیمان حکم بن نافع اور علی بن عیاش کا ہے اور ان دونوں سے سلیمان بن عبدالحمید البہرانی الحمصی نے روایت کیا ہے۔ یہ وہی بہرانی ہیں جن کے بارے میں امام نسائی کا خیال ہے کہ ''کذاب لیس بثقة و لا مأمون'' (کذافی تهذیب التهذیب)۔

کچھ یہی حال حضرت ابورافع کے توسط سے آنے والی روایتوں کا بھی ہے۔ حضرت ابورافع سے ان کے صاحبزادے عبیداللہ بن ابی رافع اور ان سے سالم ابونضر کا روایت کرنا بتایا گیا ہے۔ عبیداللہ بن ابی رافع کی وفات محدثین کے نزدیک فتنۂ عبداللہ بن زبیر کے وقت ۷۳ھ میں ہوئی۔ جس وقت سالم ابونضر کی عمر صرف ۴ سال تھی۔ اور چونکہ حضرت ابورافع کی روایت میں تمام طرق سالم ابونضر کے حوالے سے ہی ہے اس لئے ان تمام روایتوں کی حیثیت مشتبہ ہوجاتی ہے۔ کچھ یہی حال عرباض بن ساریہ، جابر بن عبداللہ اورابن عباس والی روایتوں کا بھی ہے۔ عرباض کے سلسلہ رواۃ میں اشعث بن شعبہ الخراسانی الحمیصی موجود ہیں جن کے ضعیف الحدیث ہونے پر صاحب مشکوٰۃ کو یقین ہے۔ اس کے علاوہ محمد بن الحسین ابوالفتح بن بریدہ الأزدی الموصلی المتوفی ۳۷۴ھ نے بھی انہیں ضعیف الحدیث بتایا ہے۔ جس کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں کیا ہے۔ رہا جابر بن عبداللہ کا سلسلہ رواۃ تو اس میں حضرت جابر سے محمد بن عبدالمنکد ر اور ان سے عباد بن کثیر اور یزید الرقاشی روایت کرتے ہیں۔ الرقاشی کے بارے میں تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام شعبہ کہتے تھے کہ ان سے حدیث روایت کرنے سے میں زنا کرنا بہتر سمجھتا ہوں، امام احمد بن حنبل انہیں منکر الحدیث بتاتے ہیں۔ اس کے علاوہ نسائی اور حاکم نے بھی انہیں متروک الحدیث اور غیر ثقہ لکھا ہے۔ رہے عباد بن کثیر البصری تو ان کو وضاع اور کذاب جاننے پر عام رائے پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ عباد بن کثیر کے شاگرد عباد بن صہیب جو اس سلسلے میں موجود ہیں کذب ووضع میں اپنے استاد سے بھی دو قدم آگے بتائے جاتے ہیں۔ ابن عباس والی حدیث میں گو کہ مثلہ معہ کا لفظ نہیں آیا ہے۔ البتہ روایت کا لب ولہجہ انہی امور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن یہاں بھی ابوبکر خطیب کے شیخ سے پہلے غیر معروف ناموں کا سلسلہ ہے۔ انہی ناموں میں حمزہ بن ابی حمزہ النصیبی بھی ہیں جن کے بارے میں ابن حجر تہذیب التہذیب میں کہتے ہیں کہ ان کی حدیثیں عام طور پر منکر ہی ہوا کرتی ہیں۔ بعض محدثین نے ان پر حدیثیں گھڑنے کا بھی الزام عائد کیا ہے۔

یہ ہے اس حدیث مثلہ معہ کے راویوں کا حال جس کی بنیاد پر قرآن سے باہر مأخذ ہدایت کی تلاش کا کام کیا جاتا رہا ہے اور جس نے انسانوں کے مرتب کردہ احادیث کے مجموعوں کو قرآن جیسا اعتبار دے رکھا ہے اور جس کی وجہ سے ''مثلہ معہ'' کے دھوکے میں مخلص مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد سنت کی تلاش میں تاریخ وروایات کی وادیوں میں سرگرداں رہی ہے۔ لیکن گیارہ بارہ صدیوں کی طویل طولانی بحثوں کے باوجود ''مثلہ معہ'' والی حدیث وحی غیر متلو کے حدود اربعہ کا احاطہ کرنے میں نہ تو اب تک امت کامیاب ہوسکی ہے اور نہ ہی کسی مجموعۂ

حدیث کو وحی غیر متلو کا مستند، مکمل اور حتمی اور متفقہ مجموعہ قرار دیا جانا ممکن ہوسکا ہے۔ (اس حدیث کے سلسلے میں رجال پر مزید تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے۔تمنا عمادی: اعجاز القرآن واختلاف قرأت ص۲۶۶-۲۳۱)

۲۳ حازمی، ناسخ ومنسوخ، محولہ ضرورت حدیث اور منکرین حدیث، صحیفۂ اہل حدیث، کراچی حدیث: ۱۹۵۲ء، ص ۲۳

۲۴ ایضاً ص ۶۶

۲۵ ابن کثیر، محولہ ایضاً ص ۶۸

۲۶ **عن حسان قال کان جبرائیل ینزل علی النبي بالسنة کمال ینزل علیه بالقرآن** (مسند دارمی)

۲۷ الرسالہ لشافعی، ص ۲۸ محولہ دائرۃ المعارف اردو، ذیل موضوع سنت ص ۴۰۶

۲۸ امام بیہقی نے شافعی سے کتاب وحکمت کی تشریح تائیداً اس طرح نقل کی ہے: **قال الشافعي سمعت من ارضی من أهل العلم بالقرآنِ یقول الحکمة سنة رسول اللّٰہ ﷺ ثم أخرج بأسانیده عن الحسن وقتاده و یحییٰ بن ابي کثیر. أنهم قالوا الحکمة في هذه الآیة السنة ثم أورد بسنده عن المقدام بن معدي کرب عن النبي صلی اللّٰه علیه وسلم أنه قال ألا اني اوتیت الکتاب ومثله معه ......الخ۔**

۲۹ اس حدیث کا یہ ٹکڑا "**لایحل لکم الحمار الأهلي**" فقہاء کے درمیان باعث نزاع رہا ہے کہ بعض لوگ حمار اہلی کی حلت کے قائل ہیں۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت ہے کہ انہوں نے پالتو گدھے کے گوشت کی حرمت سے انکار کیا ہے اور آیت: ﴿**قل لا اجد فیما اوحي الي محرما علی طاعم یطعمه**﴾ (الأنعام:۱۴۵) کے حوالے سے یہ استدلال کیا ہے کہ قرآن نے جن چیزوں کو حرام کیا ہے بس وہی حرام ہیں اس کے علاوہ کسی اور چیز کے حرام ہونے کا کوئی جواز نہیں۔

دیکھئے باب لحوم الحمر الانسیہ، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، قاہرہ ۱۹۸۸ء، ج ۹ ص ۵۷۰ حدیث نمبر ۵۵۲۹

۳۰ دیکھئے **کتاب الأم** ذیل بحث آیت ﴿**وانزل علیک الکتاب والحکمة**﴾

۳۱ حکمت سے ایک ایسی سنت کا مفہوم، جسے اقوال وآثار کے دفتر میں تلاش کیا جاسکتا ہو اور جس کا قرآن سے علیحدہ independent وجود بتایا گیا ہو، شافعی کے سحر آفریں دلائل کے باوجود ان کے عہد میں ایک مسلمہ تعبیر کے طور پر تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ حکمت کی اس حیثیت پر اہل کلام کے ساتھ شافعی کا اختلاف برقرار رہا۔ البتہ بعد کے دنوں میں سنت کی شافعی تعبیر رفتہ رفتہ عام لوگوں کے لئے قابل قبول ہوتی گئی۔ اس کی ایک وجہ تو فن حدیث کے حوالے سے امام شافعیؒ کی غیر معمولی علمی حیثیت کا متعین ہوجانا ہے جو اصول ومبادیات کے پہلے قابل ذکر مصنف کی حیثیت سے انہیں حاصل ہے اور دوسری وجہ بعد کے دنوں میں اہل کلام کا خلق قرآن جیسی بحثوں میں الجھ جانا ہے، اہل کلام کو چونکہ قرآن کے سلسلے میں اپنے بعض متشددانہ فلسفیانہ موشگافیوں کی وجہ سے امت کا اعتبار حاصل نہ ہوسکا اس لئے علمائے حدیث نے سنت کے حوالے سے وحی کے جس فہم کو رواج دیا تھا وہ آگے تک چل نکلا۔ حکمت بنام سنت کی ExtraQuranic حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے اس قبیل کی حدیثیں

بھی رواج پا گئیں جس میں سنت کو قرآن کی طرح منزل من السماء بتایا گیا تھا اور جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

شافعی کے بعد جن لوگوں نے ''حکمت'' کو قرآن سے الگ اور ''سنت'' کو غیر القرآن قرار دیا، ان کے ذہنوں پر دراصل اسی فرضی حدیث کا تاثر قائم تھا جسے شافعی نے اپنے عہد سے متاثر ہوکر نہ صرف قبول کرلیا تھا بلکہ وہ اس کے پرزور مبلغ بن گئے تھے۔ انہوں نے قرآن وسنت کے دو الگ الگ ماخذ بنام کتاب اور حکمت قرار دیا اور ایک کو دوسرے سے ممیّز کرنے کے لئے اول الذکر کو وحی متلو اور ثانی الذکر کو وحی غیر متلو قرار دیا۔ ابن حزم، جو اگرچہ اپنی غیر معمولی بصیرت اور غیر تقلیدی رویے کے لئے مشہور ہیں، وہ بھی حکمت اور سنت کی تفہیم میں تاریخ کے اسیر ہوگئے۔ شافعی یا اپنے قدماء کے فہم پر کسی اضافہ کے بجائے انہوں نے بھی اسی روایتی فہم کو جوں کا توں قبول کرلیا۔ بقول ابن حزم'' خدا جس طرح ہم سے وحی متلو کی اتباع چاہتا ہے اسی طرح ہمیں وحی غیر متلو کی اتباع بھی کرنی چاہئے کہ ان کے نزدیک ''اطیعواللہ واَطیعوالرسول'' کا یہی مفہوم ہے۔ (ملاحظہ ہو ابومحمد ابن حزم کی کتاب **الاحکام في اصول الاحکام**، مرتب احمد شاکر، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ، ج۱، ص:۹٦)۔ قرآن سے باہر حکمت کی تلاش کا یہ رجحان رفتہ رفتہ ایک مسلمہ علمی اور مذہبی رویے کی حیثیت اختیار کرگیا۔ آنے والے دنوں میں اس خیال کی تنقید کی کم ہی لوگوں نے ضرورت محسوس کی۔ دو مآخذ وحی کا تصور اتنا عام ہوگیا کہ غزالی کے عہد میں یہ بات ہمارے مسلمہ عقائد کا جز بن گئی کہ بقول غزالی 'کبھی خدا اپنی وحی بصورت قرآن بھیجتا ہے اور کبھی ایک ایسی وحی کی شکل میں جس کی تلاوت نہ کی جاسکے، اور یہ کہ سنت اسی دوسری وحی کا نام ہے'۔ شافعی سے لے کر غزالی تک جہاں حکمت کے حوالے سے وحی غیر متلو کا تصور عام تھا وہاں یہ بات قطعی طور پر نظر انداز کردی گئی کہ خود قرآن میں آیات اللہ کے ساتھ ساتھ حکمت کا بیان ایک ایسی شئی کی حیثیت سے وارد ہوا ہے جسے قرآن متلو بتاتا ہے ''**واذکرن مایتلیٰ في بیوتکن من آیات اللّٰہ والحکمۃ**. (الأحزاب:۳۴)

۳۲ احادیث کی کتابوں میں نزول حکمت کا جو طریقہ بتایا گیا ہے وہ نہ صرف یہ کہ قرآن کے تصور وحی ﴿**یؤتي الحکمۃ من یشاء**......﴾ سے متحارب ہے بلکہ یہ طریقہ نزول وحی کو ایک ایسا عمل باور کراتا ہے جس کی بنیاد انسانی تجسس پر رکھی گئی ہو: **عن جبیر بن مطعم أن رجلاً قال یا رسول اللّٰہ ايّ البلدان احبّ إلی اللّٰہ و أبغض إلیہ قال لا ادري حتیٰ أسأل جبریل فأتاہ جبریل و عندالطبراني في الأوسط فعرج إلی السماء ثم أتاہ فأخبرہ أن احب البقاع إلی اللّٰہ المساجد وأبغض البقاع إلی اللّٰہ الأسواق۔** (مسند احمد وطبرانی)

۳۳ دارمی نے حضرت جابر کی سند سے یہ حدیث اس طرح نقل کی ہے، ''**لیوشک الرجل متکئاً علی أریکتہ یحدث بحدیثي فیقول بیننا وبینکم کتاب اللّٰہ ماوجدنا فیہ من حلال استحللناہ و ماوجدنا فیہ من حرام حرمناہ و إن ماحرّم رسول اللّٰہ فھو مثل ماحرم اللّٰہ!**

ہوسکتا ہے کہ کوئی آدمی اپنی مسہری پر تکیہ لگائے بیٹھا ہوا ہو اور اسے میری کوئی حدیث سنائی جائے تو کہنے لگے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں ہم جو حلال پائیں گے اسے حلال سمجھیں گے اور جو حرام پائیں گے اسے حرام سمجھیں گے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو اللہ کے رسول حرام کر دیں وہ بھی اسی طرح حرام ہے جس طرح وہ چیز جو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرائی ہو۔ (الدارمی المسند مقدمہ باب ۴۸)

۳۴ صحاح میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو معروف تاریخی معلومات سے راست متصادم ہے۔ مثلاً بخاری میں یہ حدیث کہ فتنۂ عثمان کے بعد کوئی بدری صحابی باقی نہ رہا۔ یا اس قبیل کی دوسری احادیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَن پڑھ تھے وغیرہ وغیرہ۔

۳۵ محولہ صحیفۂ اہل حدیث، ص ۸۷، حوالہ مذکور

۳۶ ولی الدین تبریزی مقدمہ مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں: **إني اذا نسبت الحديث اليهم كانّي اسندت الى النبي صلى اللّٰه عليه وسلم لانهم قد فرغوا متهوا عنونا عنه.**

۳۷ اس مضمون کی حدیثیں مختلف الفاظ میں نقل کی گئی ہیں۔ مستدرک حاکم میں عروہ کی روایت اس طرح ہے: **امرين اثنين كتاب اللّٰه وسنة نبيكم ايها الناس اسمعوما اقول لكم تعيشوبه.** یہی مضمون امام مالک کے حوالے سے یوں نقل کیا گیا ہے: **الزم ما قال رسول اللّٰه ﷺ في حجة الوداع امران تركتهما فيكم لن تضلوّا ماتمسكتم بهما كتاب اللّٰه و سنة نبيه.** (حاکم وبیہقی)

۳۸ **عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين.**

۳۹ ایسی روایتیں جو حضرت علی کی غیر معمولی عظمت کے بیان میں ہیں بیشتر اس عہد فتنہ کی پیداوار ہیں جو شہادت عثمان کے بعد مسلمانوں کے باہمی نزاع کی شکل میں رونما ہوا۔ ان احادیث میں ایک قسم کی نسل پرستی نمایاں ہے جو یقیناً اسلام کے اس تصور ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ سے میل نہیں کھاتی۔ '**حب على مسنه لا يضر معها سئيه و بغضه سيئه لا ينفع معها سيئه**' یعنی علی سے محبت ہر برائی کا کفارہ بن سکتی ہے اور ان سے بغض ایسی برائی ہے جس کا کفارہ کوئی نیکی نہیں بن سکتی تقریباً وہی خیال ہے جو اہل یہود نے اپنے بزرگوں اور ربائیوں کے سلسلے میں عام کر رکھا تھا جس کے مطابق انبیاء وعلماء یہود کا محض احترام کے ساتھ نام لینا بھی جنت کی ضمانت بتائی گئی تھی۔ آگے چل کر خلافت عباسیہ کے داعیوں نے اسے خالص نسل پرستی کی شکل دے دی۔ جامع البیان میں زیر آیت ﴿**الا المودة في القربى**﴾ امام احمد بن حنبل سے مروی ہے: '**قال عليه الصلوة والسلام للعباس لا يدخل قلب امرء ايمان حتى يحبكم**' یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس سے کہا جو تمہیں محبوب نہ رکھے اس کے دل میں ایمان داخل نہیں ہوسکتا۔ اقوال رسول کی نسبت سے حضرت علی کے بارے میں یہ کہنا "**هذا وصى و اخي خليفه من بعدي فاسمعوا له واطيعوا به**" یا آل عباس کے بارے میں یہ مشہور قول **العباس وصى و وارثى** تقدیسی تاریخ کے اسی سیاسی استعمال کی پیداوار

روایتوں میں تو حکمرانوں کے نام اور ایام کی تخصیص کے ساتھ مستقبل کی پیش گوئی موجود ہے۔ **اذا کان سنة خمسة وثلاثين و ماة فهي لدک ولولک منهم السفاح والمنصور والمهدي** یعنی جب سن ۱۳۵ آئے گا تو وہ تمہاری اور تمہاری اولاد کی حکومت کا دور ہوگا جن میں سفاح، مہدی اور منصور ہوں گے۔ ترمذی ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ایسی حدیثیں بکثرت ہیں جو خلفائے بنی عباس کی political legitimacy کے لئے وضع کردہ معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری طرف حامیان معاویہ نے بھی روایتوں سے اکتساب فیض میں بخل کا مظاہرہ نہیں کیا۔ رسول اللہﷺ سے منسوب یہ قول: **الامناء ثلاثة انا و جبريل و معاوية** یا معاویہ کو خطاب کرتے ہوئے آپ کا یہ فرمانا **انت مني وانا منک** گویا ان روایتوں کا بزبان روایت جواب ہے جو حامیان علی کی طرف سے پیش کی جارہی تھیں۔ عہد فتنہ کی خانہ جنگی اور سیاسی کنفیوژن کی فضا میں جہاں روایتوں سے سیاسی جواز کی فراہمی کا کام لیا جانے لگے ایسے عقائد کا جنم لینا بھی مشکل نہیں ہوتا جس میں نظام وقت اپنے وجود کو خدائی فیصلے کے طور پر منوا سکے۔ عہد اموی میں قدری خیالات کی حکومتی سر پرستی نے ردعمل کے طور پر جبریہ اور مرجیئہ جیسے فرقوں کو جنم دیا، بلکہ status quo کو برقرار رکھنے والی روایتوں نے قول رسول کے حوالے سے اس خیال کو عام کیا **السلطان ظل الله في الارض من اكرمه اكرمه الله ومن اهانه اهانه اللّٰه.** واضح رہے کہ سلطان کا لفظ اولی الامر یا بادشاہ کے معنوں میں عہد رسول حتی کہ عہد امیہ میں بھی رائج نہ تھا۔ غالبًا اس کی ابتدا صلاجقہ نے کی۔ روایتوں کے سیاسی استعمال کی ایک اور دلچسپ مثال ملاحظہ ہو:

لااقتعد في الجنة الا معاوية فياتي انفا بعد وقت طويل فاقول من اين معاوية، فيقول من عند ربي؟ يناجيني واناجيه، فيقول هذا مماثيل من عرضک في الدنيا یعنی جنت میں مجھے معاویہ کی تلاش ہوگی معاویہ ایک طویل وقفہ کے بعد مجھے ملیں گے۔ میں معاویہ سے کہوں گا کہاں سے آرہے ہو؟ معاویہ جواب دیں گے اپنے رب کے حضور سے، میرا رب مجھ سے سرگوشیاں کررہا تھا اور میں اس سے، آنحضورﷺ فرمائیں گے یہ مقام بلند اس لئے حاصل ہوا کہ دنیا میں تمہاری تنقیص کی گئی۔

(مصطفی حسنی سباعی، سنت رسول، مترجم ملک غلام علی، لاہور ۱۳۷۳ھ)

۴۰ شیعہ محدثین کے مطابق حدیث ثقلین یوں ہے: ''**ترکت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تسمكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا.**''

ترجمہ: میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں اللہ کی کتاب اور خاندان نبوت اپنی آل جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رکھو گے میرے بعد کبھی ہرگز گمراہ نہ ہوؤ گے۔

۴۱ ملاحظہ ہو ابوداؤد، باب صلاۃ اللیل

۴۲ دیکھئے **اصول الفقه للخدری ص ۲۵۷، حصول المامول ص ۲۲، توجیه النظر للجزائری ص ۳،**

تعریفات للجرجانی ص۸۲، نزهة النظر الخاطر العاطر ص ۲۳۶ ج ا، احکام لابن حزم ج۲، ص۶،
رسالة اصول لزین الدین الحلبی ص۱۶، ۸۰۸ھ

۴۳ ملاحظہ ہو نور الانوار، ص۱۷۳

۴۴ حسن احمد خطیب، فقہ الاسلام، کراچی ۱۹۶۱ء ص ۶۹

۴۵ مثلاً ابوالاعلیٰ مودودی

۴۶ جو لوگ رسول اللہ کی نبوی حیثیت کے علاوہ علیحدہ شخصی حیثیت کے قائل ہیں وہ اپنی تائید میں اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں جس میں بریرہ نے اپنے شوہر مغیث سے علیحدگی کے فیصلے کو رسول اللہ کے مشوروں کے باوجود برقرار رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ بریرہ نے پوچھا یا رسول اللہ آپ کا یہ حکم/مشورہ بحیثیت رسول ہے یا آپ کی ذاتی رائے ہے۔ یہ کہنے پر کہ وہ ان کی ذاتی رائے ہے بریرہ نے اپنے فیصلے پر اصرار کیا۔ روایتوں میں ہے کہ رسولؐ نے خوش دلی سے اپنی رائے واپس لے لی۔ کچھ یہی معاملہ شجرکاری میں رسول کے مشوروں کے صائب نہ ہونے کا بتایا جاتا ہے۔

۴۷ دیکھئے: القول المأمول فی فن الاصول، ص ۸۷، قواعد الاصول لصفی الدین الحنبلی ص۹۱، ۶۸۴ھ
ایضاً مسلم الثبوت ج ۲ ص ۶۶

۴۸ شافعیہ اپنے موقف کی صحت میں ان روایتوں کو پیش کرتے ہیں: بسرہ بنت صفوان سے مروی ہے ''انما سمعت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یامر بالوضوء من مس الفرج.
اس بارے میں ایک دوسری روایت یوں ہے: حدثنا یونس قال انا ابن وهب قال حدثني سعیدبن عبدالرحمن عن هشام بن عروه عن ابیه عن بسره عن النبي ﷺ قال اذا مسّ احدکم ذکره فلا یصلین حتیٰ یتوضأ۔
مسئلے پر تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے: امام ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) شرح معانی الآثار، ج ا، ص: ۵۸

۴۹ احناف اپنے موقف کی تائید میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں:
حدثنا محمدبن خزیمه قال ثنا حجاج قال ثنا ملازم عن عبداللّٰه بن بدرعن قیس بن طلق عن ابیه عن النبي ﷺ انه ساله رجل فقال یا نبي اللّٰه ماتری في مس الرجل ذکره بعد ما توضوء فقال النبي ﷺ هل هٰذا لا بضعة منک أو مضحة منک.

۵۰ فقہائے محدثین نے حدیث کی تنقید اور رجال کی جرح و تعدیل کے حوالے سے عام طور پر ایک دوسرے پر مسلکی تعصب کا الزام وارد کیا ہے۔ مس ذکر کے مسئلے میں بیہقی کا صرف یہ کہہ دینا کہ علم حدیث امام طحاوی کا میدان نہیں ہے احناف اور شوافع کی باہمی چشمک کو ظاہر کرتا ہے۔ احناف کا خیال ہے کہ بیہقی اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود مسلک حنفی کے سلسلے میں تنگ نظری کا مظاہرہ کرتے ہیں اور یہ کہ تدوین حدیث کی ان

کی کوششوں میں مسلک شافعی کی حمایت کا رجحان خاصا نمایاں ہے۔ علمائے احناف کا یہ بھی الزام ہے کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں احناف کی موید روایات کی تضعیف اور شوافع کی موید روایات کی تصحیح میں تعصب مسلکی کا اظہار کیا ہے۔

ملاحظہ ہو شیخ علاء الدین علی بن عثمان المعروف بابن الترکمانی (متوفی ۷۵۰ھ) کی کتاب **الجواھر الحنفی فی الرد علی البیھقی** جس میں انہوں نے بیہقی کی مسلکی جانبداری کی نشاندہی کی ہے۔

۵۱ امام طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ ابوہریرہ سے یہ روایت نقل کی ہے: **إني سمعت رسول اللّٰه ﷺ یقول توضوأ مما مست النار**. امام جعفر طحاوی، شرح معانی الآ ثار، ص ۵۰

۵۲ پہلی حدیث کی مخالفت اس حدیث سے ہوتی ہے: **عن ابي هريره أن رسول اللّٰه ﷺ اكل من ثور قطة فتوضأثم اكل بعده كتفا فصلى و لم يتوضاء**۔

۵۳ امام طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث ابوہریرہ سے نقل کی ہے۔ ملاحظہ ہو: امام جعفر طحاوی شرح معانی الآ ثار ج ۱، ص ۲۶۔

۵۴ ایضاً محولہ طحاوی

۵۵ امام طحاوی نے وضو سے متعلق دو متعارض احادیث میں تطبیق کی جو کوشش کی ہے اس سے مسئلہ حل ہونے کے بجائے مزید الجھ گیا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں ابوہریرہ سے مروی ایک حدیث کے مطابق آپ ﷺ نے فرمایا ''**لاصلوٰۃ لمن لا وضو له ولا وضو لمن لم یذکر اسم اللّٰه علیه**''۔ یعنی جس طرح بغیر وضو کے نماز نہیں ہوتی اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو بھی نہیں ہوسکتا۔ لیکن دوسری روایت جو مہاجرین قنفد کے حوالے سے بیان ہوئی ہے اس خیال کی تردید کرتی ہے۔ روایت کے بقول رسول اللہ اس وقت وضو کر رہے تھے۔ آپؐ نے سلام کا جواب دینے میں تاخیر کی اور فرمایا کہ میں بغیر وضو کے اللہ کے ذکر کو پسند نہیں کرتا۔ طحاوی نے ان دو متعارض روایتوں میں تطبیق کے لئے دو مزید حدیثوں کو پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح رسول اللہ کا فرمان ہے وہ شخص مسکین نہیں جس کو ایک کھجور یا دو کھجور یا ایک لقمہ یا دو لقمہ لوٹا دے۔ یا آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ وہ شخص مسلمان نہیں ہے جو خود تو پیٹ بھر کر کھائے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہے، اسی طرح **لاصلوٰۃ لمن لا وضوء** میں وضو کا کامل انکار نہیں ہے بلکہ صرف کاملیت وضو کا بیان ہوا ہے۔ جس طرح مسکین یا مومن کی تعریف قطعی نہیں ہے اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو تو ہوجائے گا لیکن اسے بہتر اور کامل وضو نہیں کہا جائے گا۔ بظاہر تو اس طریقۂ تطبیق سے ان دو احادیث کا باہمی تعارض دور ہوجاتا ہے لیکن اگر ذرا باریک بینی سے دیکھیں تو اس قسم کی تشریحات نے مسئلے کو مزید الجھا دیا ہے۔ حدیث یہ بتاتی ہے کہ جس طرح وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی اسی طرح بسم اللہ کے بغیر وضو بھی نہیں ہوسکتا۔ اب اگر بسم اللہ کے بغیر وضو کا محض کامل نہ ہونا مان لیا جائے تو وضو کے بغیر کمزور، غیر صحت مند یا غیر کامل نماز کا جواز بھی فراہم ہوجاتا ہے۔ جب کہ امت میں اس بارے میں کوئی

اختلاف واقع نہیں ہے کہ وضو کے بغیر نماز کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ بسم اللہ کی وضو میں لازمی حیثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ irrelevant مثالوں اور غیر ضروری تطبیق سے حدیثوں کا باہم تعارض تو ختم کیا جاسکتا ہے البتہ تاریخ اور سنت کے مابین تعارض دور کیا جانا ممکن نہیں۔

۵۶ محولہ تمنا عمادی، اعجاز القرآن واختلاف قرأت، کراچی ۱۴۱۴ھ، ص ۳۱۳

۵۷ محولہ سیرت بخاری، ج ۲، ص ۲۰۸، حوالہ مذکور

۵۸ تاریخ اپنی تعریف کے مطابق خواہ وہ کسی بھی عہد کی ہو اور اس کی تحفیظ کا جتنا بھی اہتمام کیا گیا ہو comprehensive ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتی، بالخصوص ۲۳ سالہ نبوی شب و روز کا احاطہ تو کسی تاریخ کے بس کی بات ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقوال و آثار کی بنیاد پر جو فقہ مرتب کی گئی ہے اس میں قطعیت کا رنگ پیدا نہیں ہوسکا۔ ہمیشہ یہ خیال باقی رہا کہ کیا پتہ اگر کوئی اور حدیث یا روایت یا situation report یا آثار صحابہ محدثین کو پہنچ گئی ہوتیں تو مسئلہ مذکور اپنی موجودہ صورت سے کتنا مختلف ہوتا اور محدثین اس پر کس مختلف انداز سے نظر ڈالتے۔ محدثین کو اہل الرائے حضرات سے جو یہ شکایت ہے کہ ان کی دسترس میں آثار واحادیث کی تمام تر نظیر نہیں تھی اور یہ کہ وہ تمام نظائر سے واقف ہوتے تو شاید اپنی بہت سی آراء سے رجوع کر لیتے۔ کچھ یہی بات فقہائے محدثین کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ امام بخاری جنہیں بعض اعتبار سے فقہ الحدیث کے مؤسس کی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں امام شافعی کے موقف کا سب سے پرزور اور کامیاب وکیل کہنا چاہیے۔ خود ان کے ہاں مختلف حدیثوں کے باہمی تاثر سے استنباط کا جو طریقہ سامنے آتا ہے اسے اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود فقہ الحدیث کی آخری شکل نہیں کہا جاسکتا۔ گو کہ امام موصوف کے یہاں متعلقہ موضوع پر تمام ہی روایتوں کے مجموعی تاثر سے استنباط مسائل کا رجحان خاصا نمایاں ہے جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ شاید اس طریقۂ استنباط میں تمام ہی متعلقہ روایتوں کا عطر کشید کرلیا گیا ہو۔ البتہ یہ تاثر بھی برقرار رہتا ہے کہ جس طرح چند مختلف احادیث کے ماحولیاتی تاثر نے امام کو مسئلہ مذکور پر ایک خاص رائے قائم کرنے میں مدد دی، وہیں اگر ان حدیثوں میں کوئی ایک حدیث آپ کے پیش نظر نہ ہوتی یا اس قبیل کی کوئی اضافی روایت آپ تک پہنچ جاتی تو اس سے آپ کے استنباط کا رخ کچھ اور ہوتا۔ اس خیال کی وضاحت کے لئے ہم بخاری سے ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ عورتوں کو مسجد میں جانے کے سلسلے میں بخاری نے تین حدیثیں ایک خاص ترتیب سے نقل کی ہیں۔ **''باب هل یجب علی من لم یشهد الجمعة غسل من النساء والصبیان قال ابن عمر انما الغسل علی من تجب علیه الجمعة''** یعنی جو لوگ جمعہ میں حاضر نہ ہوتے ہوں جیسے عورتیں، بچے وغیرہ ان پر جمعہ کا غسل واجب ہے یا نہیں؟ اس باب کے آخر میں یہ حدیث درج کی گئی ہے۔ **عن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله** یعنی اللہ کی بندیوں کو مسجد میں آنے سے نہ روکو۔ اسی باب میں اس سے پہلے حضرت عمر کے حوالے سے ایک حدیث اس طرح نقل کی گئی ہے۔ **ائذنوا للنساء باللیل**

الی المساجد. بخاری کی اس ترتیب روایت سے یا ان تینوں روایتوں کے مجموعی تاثر سے فقہائے محدثین اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اولاً عورتوں کو رات میں مسجد میں جانے سے نہیں روکا جاسکتا البتہ دن کو روکنے کا جواز ہے ثانیاً جمعہ چونکہ دن میں قائم ہوتا ہے اس لئے عورتوں کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ ثالثاً ''**انماالغسل علی من تجب علیه الجمعة**'' کی وجہ سے عورتوں پر غسل جمعہ بھی واجب نہیں آتا۔ یہ تین نتائج جو ان تین احادیث کے مجموعی تاثر سے برآمد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے اگر کوئی ایک حدیث مثلاً **لا تمنعوا اماء الله مساجد الله یا ائذنوا للنساء بالمساجد** بخاری کو پہنچنے سے رہ جاتی تو عورتوں کے لئے صلاۃ جمعہ یا غسل جمعہ کے احکام یقیناً مختلف ہوتے۔ چونکہ ایک حدیث دوسری حدیث کو متاثر کرتی ہے، تاریخ کے توسط سے آنے والی ایک معلومات دوسری معلومات کا حلیہ بدل دیتی ہے اور تاریخ کے بارے میں قطعی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ تمام کے تمام آثار و اقوال یا بیانِ ایّامِ رسول ہماری دسترس میں آگئے ہیں۔ اس لئے محض آثار و اقوال کی بنیاد پر مرتب کی جانے والی فقہ ہمیشہ تشنگی کا احساس دلائے گی۔ اور چونکہ فقہائے محدثین کبھی بھی تمام تر روایتوں تک رسائی کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ اپنے سخت ترین معیار اور حزم و احتیاط کی وجہ سے مشتبہ آثار و اقوال کو بھی خیر باد کہنا گوارہ کر لیتے ہیں اس لئے ہمیشہ فقہ الاحادیث کے inconclusive ہونے کا احساس باقی رہے گا اور ان احکام کے سلسلے میں یہ تاثر قائم رہے گا کہ نہ جانے کون سی نایاب حدیث اپنی دستیابی کے بعد کب ہمارے زاویۂ فکر کو ایک نئی جہت سے آشنا کردے۔ جس طرح امام ابوحنیفہ کے بارے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر صحاح ستہ کے مجموعے ان کی دسترس میں ہوتے تو شاید وہ اپنی بہت سی آراء سے رجوع کر لیتے، اسی طرح یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اگر فقہائے محدثین کی دسترس میں تابعین کے پچھلے مجموعے بھی ہوتے اور اگر خود متاخر محدثین کی مرتب کردہ تمام ہی نایاب کتابیں آج ہماری دسترس میں ہوتیں تو یقیناً ان کی موجودگی ہمارے فقہی زاویۂ فکر کو متاثر کرتیں۔ فقہ خواہ آثار کی بنیاد پر ترتیب دی جائے یا آراء الرجال کو اس کا ماٴخذ قرار دیا جائے۔ دونوں صورتوں میں اس کے inconclusive ہونے کا احساس تو بہرحال باقی رہے گا۔

۵۹ سیرت بخاری، ج۲، ص۱۷۳، حوالہ مذکور

۶۰ ملاحظہ ہو تفسیر فتح البیان، ج۵، ص۲۳۴

جہاں آیت **لتبیّن للناس مانزل الیهم** کی تفسیر میں درج ہے:

وبیان الکتاب یطلب من السنة والمبین لذلک المجمل هو الرسول ﷺ **ولهٰذا قیل متی وقع تعارض بین القرآن والحدیث وجب تقدیم الحدیث لان القرآن مجمل والحدیث مبین بدلالة هٰذه الآیة والمبین مقدم علی المجمل**۔ یعنی جب کبھی قرآن وحدیث میں بظاہر تعارض واقع ہو تو حدیث ہی کا مقدم کرنا واجب ہے۔

۶۱ **لاوصیة لوارث** کی روایتیں صحاح کی چار کتابوں میں ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں تین مختلف طرق

سے مروی ہیں۔ جن میں اساسی راوی انس بن مالک، ابو امامہ الباھلی اور عمرو بن خارجہ ہیں۔ ان روایتوں کا باہمی تقابلی مطالعہ اس کی صحت کے سلسلے میں شبہات وارد کرتا ہے۔ دراصل ''لاوصیة لوارث'' کی روایت کو ایک مسلمہ کلیہ بن جانے اور غیر معمولی شہرت ملنے میں بخاری کے اس ترجمہ باب کو دخل ہے جس میں انہوں نے باب کا عنوان لا وصیة لوارث کے الفاظ میں قائم کردیا ہے البتہ اس باب کے تحت انہیں کوئی معتبر حدیث نہ مل سکی اس لیے یہ باب خالی رہ گیا۔ البتہ اس ذیل میں آپ نے ابن عباس کا ایک قول نقل کیا ہے لیکن اس میں لا وصیة لوارث جیسی کوئی بات نہیں پائی جاتی۔ قرین قیاس ہے کہ بخاری کے عہد میں اس کلیے کی خاصی اشاعت ہوچکی ہو۔ بلکہ اغلبًا امکان تو اس بات کا ہے کہ اس خیال کو اس عہد میں قبول عام مل چکا تھا ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ بخاری اس عنوان کے تحت اپنی کتاب میں عنوان قائم کریں اور اس سلسلے کی حدیث کی تلاش میں فکر مند ہوں۔ البتہ اس باب کا خالی رہ جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بخاری کو مروجہ روایتوں پر یا ان کے طرق پر شرح صدر حاصل نہ ہوسکا۔ اس لئے لاوصیة لوارث کی جو مختلف روایتیں صحاح کے مختلف مجموعوں میں نظر آتی ہیں۔ صحیح بخاری ان سے خالی ہے۔ بخاری میں حضرت ابن عباس کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ نہ صرف یہ کہ لا وصیة لوارث پر براہ راست کلام نہیں کرتا اور اس آیت کے نسخ کے سلسلے میں کوئی بات نہیں کہتا بلکہ اس قول میں کچھ ایسی باتیں بھی ہیں جن کی وجہ سے ہم اسے آیت وصیت پر راست تبصرہ قرار نہیں دے سکتے۔ بخاری کی اصل روایت اس طرح ہے۔ **باب لا وصیة لوارث، حدثنا محمد بن یوسف عن ورقاء عن ابن نجیح عن عطاء عن ابن عباس قال کان المال للولد وکانت الوصیة للوالدین فنسخ الله من ذلک ما احب فجعل للذکر مثل حظ الانثیین فجعل للابوین لکل واحد منهما السدس وجعل المرأة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع**'' یعنی مال پہلے بیٹے کے لئے تھا اور وصیت والدین کے لئے تو اللہ نے جیسے مناسب سمجھا اسے منسوخ کردیا۔ اولاد میں سے مرد کے لئے دوعورت کا حصہ رکھا اور باقی میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ اور بیوی کے لئے آٹھواں اور چوتھائی اور شوہر کے لئے نصف اور چوتھائی۔ ذرا غور کیجئے آیت قرآنی وصیت کو للوالدین والاقربین بتاتی ہے جب کہ ابن عباس کی اس روایت کے مطابق مال پہلے بیٹے کے لئے تھا اور وصیت والدین کے لئے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابن عباس کا اس قول میں اشارہ آیت وصیت کی طرف ہے یا ایام جاہلیت کی طرف۔ بعض علماء کا ذہن اس بیان سے قدیم تاریخ عرب کی طرف بھی گیا ہے، جہاں بیٹی کو ترکہ میں کچھ دینے کا رواج نہیں تھا۔

اب رہی صحاح کی دوسری روایتیں تو ان میں ابن ماجہ میں منقول عمرو بن خارجہ کی روایت اس طرح ہے: ''**ان النبي صلی الله علیه وسلم خطبهم وهو علی راحلة وان راحلته لتقصع لجرتها وان لعابها لیسیل بین کتفي. قال ان الله قسم لکل وارث نصیبه من المیراث فلا یجوز لوارث وصیة' الولد للفراش وللعاهر الحجر ومن ادعی الی غیر ابیه او تولی غیر موالیه فعلیه لعنة الله والملائکة**

والناس اجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل او قال عدل ولا صرف"

ترمذی میں یہی روایت اس طرح ہے: ان النبي خطب على ناقته وانا تحت جرابها وهي تقصع بجرتها وان لعابها ليسيل بين كفتي فسمعته يقول ان الله عزوجل اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث والولد للفراش وللعاهر الحجر. *اورنسائی میں اس طرح ہے:* انه شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب الناس على راحلته وانها لتقصع لجرتها وان لعابها ليسيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة ان الله قد قسم لكل انسان قسمته من الميراث فلا يجوز لوارث وصية. *اور ابوداوٴد کی روایت اس طرح ہے:* حدثنا احمد بن محمد المروزي حدثني علي بن حسين بن واقد عن ابيه عن يزيد النوي عن عكرمة عن ابن عباس ان ترک خيراً الوصية للوالدين والاقربين فكانت الوصية كذلک حتى نسختها آية الميراث۔

اس کے علاوہ ابو امامہ الباہلی سے ایک مختصر روایت اس طرح ہے: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبة عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث".

ان روایتوں کے باہمی تقابل سے جو ماحولیاتی تاثر قائم ہوتا ہے اس میں اولاً یہ بات واضح نہیں کہ جس خطبہ میں آپؐ نے "ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث" کی بات فرمائی وہ آیا حجۃ الوداع کے خطبۂ عام کا واقعہ ہے یا اسی سال کسی دوسرے خطبہ کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ ثانیاً وارث کے لئے وصیت پر یہ کہہ کر روک لگانا کہ اللہ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں کسی انسانی initiative کی ضرورت نہیں، دراصل فکر قدریہ سے مستعار خیال ہے اس حدیث کے راویوں میں جو لوگ شامل ہیں ان میں سے بعض اپنے قدریہ خیالات کے لئے معروف ہیں۔ ثالثاً عمرو بن خارجہ اور انس بن مالک کے حوالے سے یہ بیان کہ یہ باتیں رسول اللہ نے اس حالت میں بتائیں جب وہ اونٹنی کے نیچے کھڑے تھے اور اونٹنی کا لعاب ان کے اوپر گر رہا تھا، بظاہر تو یہ تاثر دیتا ہے کہ راوی نے روایت کے بیان میں حد درجہ احتیاط اور تفصیل کا خیال رکھا ہے۔ البتہ ان روایتوں کو ایک ساتھ پڑھنے سے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ اونٹنی کا لعاب عمرو بن خارجہ پر گر رہا تھا یا انس بن مالک پر۔ کہ دونوں اپنی اپنی روایتوں میں اسی مخصوص صورت حال کا بیان کر رہے ہیں۔ یہ تو وہ ماحولیاتی تناقض ہے جو ان روایتوں کے مجموعی بیان میں پایا جاتا ہے۔ رہے اس سلسلہ روایت کے راویان، تو ان میں اولاً عمرو بن خارجہ کی روایت میں شہر بن حوشب الشامی انتہائی غیر ثقہ بلکہ چوری کے الزام میں مطلوب بتائے جاتے ہیں۔ قتادہ اپنی تدلیس کے لئے مشہور ہیں اور اپنے افکار قدریہ کے لئے بھی معروف۔ اسی طرح دوسرے طرق میں سعید بن سعید اور اسماعیل بن عیاش علمائے محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں۔ علقمہ، ابن خزیمہ، عبداللہ بن مبارک وغیرہ اسماعیل بن عیاش کے سلسلے میں انتہائی خراب رائے رکھتے ہیں۔ حضرت انس کی روایت میں سعید بن سعید کے علاوہ ہشام بن عمار کی موجودگی خود اس روایت کے ضعف کی دلیل ہے۔ امام حنبل کہتے تھے

کہ جس شخص نے ہشام کے پیچھے نماز پڑھی ہو اسے دوبارہ پڑھ لینی چاہیے۔ ان مذکورہ راویوں کے بارے میں یہ آراء انہی علمائے محدثین کی ہے جو سنت کو تقدیسی تاریخ کی حیثیت سے پڑھنے کے قائل ہیں۔ جب خود ان کا اپنا تاریخی معیار ان روایتوں کے ضعف پر دلالت کرتا ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ محض شہرت کی بنیاد پر ان روایتوں پر تواتر کا گمان کیا جائے اور انہیں وحی قرآنی کے فہم میں حارج ہونے کا موقع فراہم کیا جائے۔

۶۲ ملاحظہ ہو طبری اور قرطبی میں آیت مذکور کی تفسیر

۶۳ کہا جاتا ہے کہ کلالہ کے مسئلہ پر حضرت عمر نے اتنی بار رسول اللہ سے استفسار کیا کہ بقول شبلی نعمانی آپ ''دِق'' ہوگئے اور فرمایا کہ (اے عمر) سورہ نساء کی آخری آیت تیرے لئے کافی ہوسکتی ہے۔ لیکن روایتوں کے مطابق رسول اللہ کی اس صراحت کے باوجود دادا کی وراثت کے سلسلے میں حضرت عمرؓ آخر تک ابہام کا شکار رہے۔ بقول قسطلانی (شارح بخاری) اس بارے میں انھوں نے سَو مختلف آراء قائم کیں اور مرتے دم تک کسی قطعی رائے پر نہ پہونچ سکے۔ اور بھلا کیسے پہونچ سکتے جب کہ ابوبکر جیسے صاحب الرائے اور رسول کے قریب ترین رفیق، ان راویوں کے بقول، اکثر کہا کرتے ہوں کہ کاش میں رسول اللہ سے تین امور کے بارے میں کوئی تحریر قلم بند کرالیتا: کلالہ، دادا کی میراث اور ربا کی بعض اقسام''۔ ان مفروضہ روایتوں کے بقول، جو رسولؐ کے کار رسالت پر سوالیہ نشان لگانے کے لئے وضع کی گئی ہیں، حضرت عمرؓ خود بھی دنیا سے یہ حسرت لئے رخصت ہوئے کہ اگر رسول اللہ مجھ کو تین چیزوں کی حقیقت بتا جاتے تو یہ بات مجھ کو دنیا و مافیہا سے زیادہ عزیز ہوتی: خلافت، کلالہ اور ربا۔ ملاحظہ کیجئے شبلی نعمانی، الفاروق، اعظم گڑھ ۱۳۳۱ھ ص ص ۲۱۵-۲۱۴

۶۴ دیکھئے کتاب المناسک، بخاری

۶۵ ملاحظہ ہو: باب تیمّم کتاب الحیض صحیح مسلم

۶۶ دیکھئے شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفاء

۶۷ صحیح مسلم، کتاب الحیض، ص ۴۵۸

۶۸ نسائی میں حدیث کا متن یہ ہے: **عن فاروق ان رجلاً اجنب فلم یصل فاتی النبیﷺ فذکر ذلک له فقال اصبت فاجنب رجل آخر فتیمم وصلی فاتاه فقال له نحواً مما قال للآخر یعني اصبت.**

۶۹ مسئلہ تیمّم پر اختلاف صحابہ کی روایتوں کو ہمارے محدثین نے اس قدر قرین صحت سمجھا ہے کہ وہ تاویل کی ایسی وادیوں میں جا نکلے ہیں جس سے ذات رسول پر حرف آتا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت عمر اور عمار کے اس فرضی اختلاف کے بارے میں شاہ ولی اللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا کہ عمر اور عمار قرآن کی دو آیتوں میں یعنی مائدہ اور نساء کی آیتوں کی تاویل میں مختلف ہوگئے ہیں تو آپ نے ان دونوں کو اسی مسلک پر چھوڑ دیا۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں **فصوب کلا التاویلین وترک کل مؤوّل علی تاویله** (ازالۃ الخفاء ج ۲، ص ۸۹)

۷۰ے ابن حزم نے احکام، ج۲ میں اس قسم کے بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر کیا ہے جن کو دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کی سنت متواترہ اور امام مالک کی جمع کردہ سنت قولی میں کس قدر اختلاف پایا جاتا تھا۔

۷۱ے اصل روایت یوں ہے: اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ **سالت القاسم بن محمد عن القراة خلف الامام فیما لم تجھر فیه فقال ان قرآت فلک في رجال من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوة واذا لم تقرا فلک في رجال من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوه**
(جامع بیان العلم ج۲ص۸۰)

۷۲ے ایضاً

۷۳ے دیکھئے احکام القرآن لجصاص، ج۱،ص۲۰۴

۷۴ے شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ''عقد الجید'' میں مجتہدین کے اختلاف فکری کو یکساں معتبر قرار دیا ہے کہ تمام ہی مجتہدین بیک وقت حق پر ہیں اور اپنے اس خیال کی تائید میں مختلف متقدمین کے نام گنائے ہیں۔ جو بقول ان کے اسی خیال کے حامل تھے ملاحظہ عقد الجید میں شاہ صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ جمہور متکلمین بھی اسی زمرے میں آئیں گے خواہ وہ اشاعرہ میں سے ہوں یا معتزلہ میں سے۔ ملاحظہ کیجئے عقد الجید ص ص۱۰۸-۱۰۶، حوالہ مذکور

۷۵ے اس حدیث کا تذکرہ پہلے بھی آچکا ہے۔ اس کے علاوہ نوٹ میں ہم اس کی تضعیف پر تفصیلی بحث کر چکے ہیں، اسی روایت کو دو مختلف طریقوں سے یہاں درج کیا جاتا ہے۔

(۱) **عن مقدام بن معدي کرب قال: قال رسول اللّٰه ﷺ: الا إني اوتیت القرآن ومثله معه الا یوشک رجل شعبان علیٰ اریکه یقول علیکم بھٰذالقرآن فما وجدتم فیه من حلال فاحلوه وما وجدتم فیه من حرام فحرموه ان ما حرم رسول اللّٰه کما حرم اللّٰه الا لایحل لکم الحمار الاھلي ولا کل ذي ناب من السّباع .** (رواہ ابوداؤد والدارمی وابن ماجہ)

(۲) **عن العرباض بن ساریه قال: قام رسول اللّٰه ﷺ فقال: ایحسب احدکم متکئاً علیٰ اریکته یظن ان اللّٰه لم یحرم شیئاً الا ما في ھٰذا القرآن الا و اني واللّٰه قد امرت ووعظت ونھیت عن اشیاء انھا لمثل القرآن اواکثر .** (رواہ ابوداؤد)

۷۶ے ازالۃ الخفا، ج۲،ص ۱۳۶

۷۷ے صحاح ستہ کے وجود میں آنے اور ان کے canonization سے قبل مسلمانوں کا تصور تاریخ تنقیدی تھا نہ کہ تقدیسی۔ آثارو روایات کو وہ حیثیت حاصل نہ تھی جو بعد کے عہد میں صحیحین کی ترتیب یا صحاح ستہ کے اصطلاحی مغالطے کی وجہ سے پیدا ہوگئی۔ علمائے متقدمین کے لئے یہ ممکن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کسی روایت یا قول کو محض راویوں کی شہادتوں کے بجائے وحی کے بنیادی چوکھٹے میں اسے دیکھ سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک جیسے محدث وقت جو بنیادی طور پر علمائے حدیث کے مؤسسین میں شامل ہیں اور جو سنت کو اس قدر

اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک بعض معاملات میں سنت اہلِ مدینہ بھی حجت قرار پاتی ہے۔ خود ان کا حال یہ ہے کہ وہ ان احادیث و روایات کو رد کرنے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے جو ان کے نزدیک قرآن کے بنیادی فریم ورک سے ٹکراتی ہیں۔ فقہ مالکی میں ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں جنہیں امام مالک نے قاعدہ رفع حرج سے متصادم پایا۔ شاطبی نے ''الموافقات'' میں تفصیل سے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ عائشہ ابن عباس اور عمر بن الخطاب صرف اس بنیاد پر روایتوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے کہ وہ قرآنی تصور حیات سے ٹکراتی تھیں۔ قرآنی فریم ورک میں تاریخ و آثار کی تنقید کا یہ رواج شافعی کے منظر عام پر آنے تک برقرار رہا۔ ابو حنیفہؒ کا آثار و روایات سے دامن بچانے کا سبب تو یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اولاً مدینۃ النبیؐ سے دور کوفہ میں مقیم تھے، ثانیاً روایتوں کے مقابلے میں وہ راست اکتسابِ وحی کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اس لئے ان کا شمار اصحاب الرائے میں کیا بھی جاتا تھا۔ البتہ امام مالک جیسے اہل حدیث اور مدینۃ النبی کے عالم کے سلسلے میں روایتوں کی موجودگی کے باوجود مختلف فقہی رویہ اختیار کرنے کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھی کہ اس عہد میں تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ حاصل نہیں ہوا تھا۔ اس قبیل کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں مالکی فقہ روایتوں کی موجودگی کے باوجود مختلف موقف کا اظہار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر حدیث میں وارد ہے کہ جس برتن میں کتا منھ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھولینا چاہئے۔ مالک کہتے ہیں کہ جب کتے کا شکار کھایا جاسکتا ہے تو پھر اس کے لعاب کو مکروہ قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، رہی یہ حدیث تو مجھے نہیں معلوم کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ اسی طرح یہ حدیث کہ جو شخص اس حالت میں مرجائے کہ اس پر روزے فرض ہوں تو اس کے بیٹے کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے، امام مالک اس حدیث کی مخالفت میں قرآن کی آیت ''**ولا تزر وازرة**''......اور ''**ليس للانسان الا ماسعیٰ**'' پیش کرتے ہیں۔ (اس قسم کی بہت سی مثالیں شاطبی کی موافقات میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ملاحظہ ہو **الموافقات**، ج ۳، ص ۱۰)

۸ے توضیح وتلویح میں علامہ تفتازانی نے اس حدیث کو زندیقوں کی من گھڑت بتایا ہے۔ ان کے بقول یہ حدیث قرآن کی آیت ﴿**ماآتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا**﴾ کے خلاف ہے۔ حالانکہ اس حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اسے اختراعی یا دشمنان حدیث کی وضع کردہ سمجھا جائے۔ کسی حدیث کو قرآن پر پیش کرنا اور اس کو قبول کرنے سے پہلے قرآن کی کسوٹی پر پرکھ کر یہ دیکھ لینا آیا اس کی حیثیت **اتاكم الرسول** کی ہے یا نہیں، قرآن مجید کی حتمی اور بنیادی حیثیت پر دال ہے۔ بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ انہیں قرآنی طریقۂ تحکیم تاریخ کو قرآن یا حدیث کے خلاف قرار دیا جائے۔ البتہ جو لوگ تاریخ کو وحی غیر متلو کا لازوال ماخذ سمجھنے لگے ہوں ان کے لئے یقیناً تاریخ کی تنقید، تحلیل و تجزیہ اور اس کی قرآنی تحکیم ایک عبث خیال ہے۔

اہل علم کے درمیان مذکورہ حدیث کو مخالف قرآن وسنت قرار دینے کی روش عام رہی ہے۔ عبدالرحمان مہدی بھی اس خیال کی تبلیغ کرتے رہے ہیں کہ یہ حدیث خوارج اور زنادقہ کی وضع کردہ ہے۔ اور ان کے اس خیال پر

علمائے حدیث کا عمومی اثبات پایا جاتا ہے حالانکہ علمی اصولوں پر عبدالرحمان مہدی کی یہ رائے تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ اولا خوارج اور زنادقہ دومختلف اور متضاد رجحانات کے حامل ہیں اول الذکر اپنے بے لوچ، حق پرست اور صاف گوموقف کے لئے تاریخ میں شہرت رکھتے ہیں جب کہ ثانی الذکر اپنی بدعقیدگی اور خرابی عقائد کی وجہ سے جانے جاتے ہیں۔ ان دومتخالف رجحانات کے گروہوں پر ایک ایسی حدیث کے وضع کرنے کا الزام عائد کرنا مشکل ہے جو دونوں کے مقاصد سے یکساں ہم آہنگ ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث خوارج کے بے لوچ رویے کی حامل ہے لیکن یہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے اس حدیث کی تضعیف کا پہلو برآمد ہوتا ہو۔ کہ خوارج وہ لوگ ہیں جن کی صداقت کے ان کے سخت ترین ناقد بھی قائل ہیں، بقول امام ابوداؤد ''گمراہ فرقوں میں سب سے زیادہ صحیح حدیث بیان کرنے والے خوارج ہیں'' امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ''یہ لوگ قصداً جھوٹ نہیں بولتے بلکہ اپنی صداقت اور بے باکی کے لئے مشہور ہیں۔ ان کے بارے میں عمومی رائے ہے کہ یہ لوگ اصدق الحدیث ہیں (منہاج السنۃ، ج ۳، ص ۳۱) ایک ایسی حدیث کے بارے میں جو اصلا روایات وآثار کی صحیح حدیث متعین کرنے میں کلیدی رول ادا کررہی ہو اور جسے اصولی طور پر وحی اور اس کی تفہیم وتعبیر سے متصادم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ نہ جانے اس بارے میں علمائے حدیث نے یہ کیسے فرض کرلیا کہ یہ روایت زنادقہ اور خوارج کی ایجاد کردہ ہے اور نہ جانے کن بنیادوں پر صاحب عون المعبود نے یہ نتیجہ برآمد کرلیا کہ یہ روایت غلط اور بے بنیاد ہے۔ (عون المعبود۴/ ۳۳۹) اور نہ جانے کس وجہ سے زکریا ساجی نے یحییٰ بن معین کے حوالہ سے اور فتنی نے تذکرۃ الموصوف میں خطابی کے حوالے سے یہ فیصلہ صادر کردیا کہ یہ حدیث دراصل زنادقہ کی ایجاد ہے۔

۷۹ صحیحین کے سلسلے میں بعض بزرگوں کے غیر معمولی غلو سے یہ احساس عام ہوا ہے کہ اب ان پر مزید گفتگو یا محاکے کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ابن الصلاح، ابن تیمیہ، ابن کثیر اور شاہ ولی اللہ وغیرہ اسی موقف کے حامل ہیں بلکہ شاہ صاحب تو بزبان فتویٰ یہاں تک کہتے ہیں۔ **امام الصحیحان فقد اتفق المحدثون علی ان جمیع ما فیهما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع و انما متواتران الی مصنفهما وانه من یهرن امرهما نهو مبتدع ؟......غیر سبیل المومنین** یعنی جو ان دونوں کی تدوین کا مرتکب ہو۔ وہ بدبخت ہے اور اہل اسلام سے خارج۔ (حجۃ اللہ البالغہ، ج ۱، ص ۱۳۴) فتویٰ کی یہ زبان متاخرین کے یہاں مزید سخت اور حرف آخر کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے: ''صحاح ستہ کتب میں احادیث رسول ہیں اور ان کے جمع کرنے والے صحابہ اور بعد کو، علمائے عاملین مقبولین ہیں اور باتفاق جمیع اہل اسلام مقبول اللہ تعالیٰ کے ہاں ہیں جو شخص ان کتابوں کو برا کہتا ہے اور تدوین کہتا ہے گویا وہ رسول اللہ کو گالیاں دیتا ہے وہ شخص فاسق ومرتد بلکہ کافر ملعون حق تعالیٰ کا ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ، ج ۲، ص ۱۳)

۸۰ تفصیل کے لئے دیکھئے محلّی اور احکام في اصول الاحکام لابن حزم اور **اعلام الموقعین** اور شیخ الاسلام کی

تصنیف مذھب اھل المدینة.

۸۱۔ صحیح مسلم، دیباچہ ترجمہ وحید الزماں ج ا، ص ۱۱

۸۲۔ اس کی ایک وجہ غالباً سلسلۂ رواۃ کو کم سے کم کرنا ہے اور دوسری وجہ محدثین کا یہ خیال کہ بعض راویوں کی روایت بعض سے قابل اعتبار نہیں ہوسکتی۔ مثلاً ورقہ بن عمر یشکری ایک طرف تو ثقہ ہیں لیکن دوسری طرف منصور بن المعتمر کی روایت میں بخاری انہیں ضابط اور ثقہ نہیں سمجھتے۔ اسی طرح وضاح بن عبداللہ کی ثقاہت پر اتفاق عام کے باوجود قتادہ کی روایت میں بخاری انہیں قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ کچھ یہی معاملہ ولید بن مسلم دمشقی کا ہے جن کی وہ روایتیں جو امام مالک سے منسوب ہیں بخاری کے نزدیک قابل اعتناء نہیں ہیں۔ یہ باتیں اگر ایک طرف بخاری کی سخت شرائط پر دال ہیں اور اس خیال کو تقویت پہنچاتی ہیں کہ بخاری نے الجامع الصحیح کی تدوین میں متبادل راویوں سے ان سلسلہ رواۃ کو ترجیح دیا ہے جو سلسلۂ رواۃ کو مختصر ترین اور منضبط ترین بنا سکے تو دوسری طرف یہ سوال بھی اپنی جگہ برقرار ہے کہ جو راوی کسی شخص خاص سے روایت کے لئے ثقہ نہیں سمجھا جاسکتا یا جس کو بوجوہ دوسرے سلسلۂ رواۃ پر ترجیح نہیں دی جاسکتی خود اس کی ثقاہت کتنی مجروح ہوگی اور کتنی مقبول۔

۸۳۔ صحاح ستہ کے مصنفین جن میں بخاری اور مسلم کو اپنی تصنیفی خوبیوں اور معیار علمی کی وجہ سے خصوصی اہمیت حاصل ہے اس میں شبہ نہیں کہ اپنے عہد کے جلیل القدر علماء اور اصحاب تقویٰ میں شمار ہوتے تھے اور بلا شبہ انہیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ جمع حدیث کے حوالے سے انہوں نے ایک بڑی اہم اور نازک ذمہ داری کو اپنے سر لیا ہے۔ لیکن وہ اس احساس ذمہ داری کے باوجود بشری خصائص سے مبرا نہ تھے۔ انہیں اپنے عہد کے مسائل، سیاسی حالات، معاصرانہ چشمک، ذاتی پسند و ناپسند اسی طرح متاثر کرتے تھے جس طرح کسی اہل تقویٰ کے معاشرے میں انسانی کمزوریوں کا عمل دخل ہوسکتا ہے۔ البتہ جو لوگ صحاح ستہ کی تدوین کو من جانب اللہ سمجھتے ہیں وہ عظیم انسانوں کے اس عظیم الشان علمی کارنامے میں انسانی رجحان سے پیدا ہونے والی خامیوں کا پتہ لگانے کی کوشش نہیں کرتے۔ اور یہی وہ غیر تنقیدی اور تقلیدی رویہ ہے جو اس تہذیبی ذخیرے سے صحت مند اکتساب فیض سے روکتا ہے اور جس کے نتیجے میں صحاح ستہ یا حدیث کے جملہ مجموعوں کو فکر اسلامی میں وہی مقام دے دیا ہے جو اہل یہود نے تلمود کو دے رکھا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مسئلہ خلقِ قرآن میں امام محمد بن یحییٰ الذہلی اور امام بخاری کے درمیان جب اختلاف نے نیشا پور کے ماحول کو خاصا گرم کر دیا، عوام و خواص دو واضح گروپ میں بٹ گئے، تو اس وقت امام مسلم نے جنہیں ان دونوں شیوخ سے تلمذ حاصل تھا اپنی حمایت امام بخاری کے پلڑے میں ڈال دی اور اپنے دوسرے شیخ امام ذہلی کے اتنے سخت مخالف ہوگئے کہ ردعمل کے طور پر حدیثوں کے وہ تمام دفاتر جو انہوں نے شیخ ذہلی سے سن کر لکھے تھے اونٹوں پر لدوا کر انہیں واپس شیخ ذہلی کو بھجوا دیا۔ جو یقیناً اس بات کا اعلان تھا کہ وہ ان کی شاگردی سے ہی دستبردار نہیں ہورہے بلکہ ان کی نظر میں اب شیخ سے حاصل ہونے والی یہ تمام حدیثیں بھی ساقط الاعتبار ہوگئی

ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ دو معاصرین کی چشمک میں کسی ایک سے وابستگی دوسرے سے مکمل دستبرداری کا تقاضا کرتی ہو ورنہ محض مسائل علمی میں اختلاف کی وجہ سے ذخیرۂ احادیث سے دستبردار ہونے کی کوئی اور وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ ان واقعات سے اتنا تو بہر حال پتہ چلتا ہے کہ مصنفین صحاح ستہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود تھے بہر حال انسان پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان تحریروں کو علمی اور تاریخی سرمائے کے بجائے منزل من اللہ سمجھ کر مطالعہ کیا جائے۔ (مقدمہ فتح الباری)

۸۴۔ واضح رہے کہ پانچویں صدی کے بعد تک صحاح کی بنیادی کتب میں صرف پانچ کتابوں کا شمار ہوتا تھا۔ البتہ حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی (م ۵۰۷) نے پہلی بار اپنی کتاب ''شروط الائمۃ السنۃ'' میں ابن ماجہ کو بھی بنیادی کتابوں کے ساتھ لاحق کر کے صحاح کی اصل چھ کتابیں قرار دیں، ابو الفضل حمد بن طاہر مقدسی کے بعد ایک دوسرے معاصر محدث زریں بن معاویہ مالکی (م ۵۵۰ھ) نے اپنی تصنیف ''التجرید للصحاح والسنن'' میں گو کہ ابن ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا البتہ انہوں نے بھی کتب خمسہ کے ساتھ مؤطا امام مالک کو لاحق کر کے صحاح کی تعداد چھ قرار دی۔ اس طرح یہ اختلاف برقرار رہا کہ صحاح میں کن کتابوں کو واقعی شمار کیا جانا چاہیے۔ البتہ صحاحِ ستہ کی اصطلاح اتنی معروف ہوئی کہ مجموعہ کتب کے تعین سے قطع نظر فی نفسہ اس اصطلاح کو سنت کے مستند مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آٹھویں صدی ہجری کے ایک معروف محدث حافظ صلاح الدین خلیل (م ۷۶۱ھ) نے اس خیال کا اظہار کیا کہ کتب ستہ میں ابن ماجہ کی جگہ سنن دارمی کو شمار کرنا زیادہ مناسب ہے کہ اس میں ابن ماجہ کی بہ نسبت ضعیف، منکر اور شاذ روایتیں کم ہیں، اور یہ کہ فنی اعتبار سے مجموعہ دارمی سنن ابن ماجہ سے کہیں بہتر ہے، لیکن اس خیال کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی اور صحاح ستہ کے سلسلے میں جو canonization متقدمین کے ہاتھوں انجام پا چکا تھا وہ برقرار رہا۔

۸۵۔ تاریخ اور وحی دونوں سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی کہ صحابہ کرام نے اقوال وآثار کا کوئی مجموعہ ترتیب دیا تھا۔ جس امت نے قرآن مجید کے ان نسخوں کو محفوظ رکھا ہو جو عہد عثمانی میں تیار کرائے گئے تھے اور جس کی بنیاد پر ہم قرآن مجید کا تواتر کتابت بھی ثابت کر سکتے ہیں کوئی وجہ نہیں کہ صحابہ کرام کے اتنے بہت سے منسوب مجموعوں سے کوئی ناقص حالت میں بھی ہم تک نہ پہنچ سکے۔

قرآن کی اس آیت ﴿**یاایها الناس قد جاء تکم موعظه من ربکم وشفاء لما في الصدور وهدی ورحمة للمومنین. قل بفضل الله و برحمته فبذلک فلیفرحوا هو خیر مما یجمعون**﴾ (یونس:۵۷) اور رسول اللہ کے اس صریح حکم لا تكتبوعني کے بعد ہم کسی صحابی کے سلسلے میں سوچ بھی نہیں سکتے کہ آپ نے ان ہدایات سے تجاوز کیا ہوگا۔

۸۶۔ اصول فقہ کی مشہور کتاب ''کشف'' بزدوی میں لکھا ہے کہ خبر مشہور ان ہی روایتوں کو کہتے ہیں جو کبھی احاد قرار دی جاتی تھیں البتہ صدر اول اور ثانی کے علماء نے چونکہ ان کے ماننے پر اتفاق کر لیا تھا اس لئے اب ان کی حیثیت

مشہور کی ہے۔ رہا بعد کا عہد تو اس کے بارے میں صاحب کشف لکھتے ہیں:

والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني و الثالث ولاعبرة الاشتهار في القرون التي بعد القرون الثالثه

یعنی قرن دوم اور سوم (عہد تابعی و تبع تابعی) میں جو چیزیں شہرت کے درجے تک پہنچ گئیں (ان کی شہرت کا اعتبار تو کیا جائے گا) البتہ ان تینوں قرون کے بعد کی شہرت قابلِ اعتبار نہ ہوگی۔ (کشف ج ۲ ص ۳۶۹)

۸۷۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت اس طرح ہے:

ومثال آخر روي الشيخان انه كان من مذهب عمر بن خطاب ان التيمم لا يجزي للجنب الذي لا يجدو ماء فروي عنده عمار انه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في سفر فتمسعک في التراب فذكر ذلک للرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم إنما كان يكفيک ان تفعل هٰكذا وضرب بيده الارض فمسح بهما وجهه ويده فلم يقبل عمرو لم ينهض عنده حجة لقادح خفي رأه فيه حتى استفاض الحديث في الطبقة الثانية من طرق كثيرة واضمحل وهم القادح فأخذوا به. (حجۃ اللہ البالغۃ، ج ۱، ص ۱۱۳)

تیمّم کتاب اور اجماع امت سے ثابت ہے اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم میں دو ماریں ضروری ہیں ایک ضرب منہ کے لئے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے کہنیوں تک اور یہی مروی ہے علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، سالم، سفیان ثوری و مالک اور ابوحنیفہ وغیرہ سے۔ البتہ علماء کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ تیمّم میں ایک ضرب کافی ہے اسی ضرب سے منہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مسح کیا جائے گا۔ یہ قول عطاء مکحول، اوزاعی، احمد، اسحاق ابن منذر اور اکثر اہل حدیث کا ہے البتہ زہری سے منقول ہے کہ ہاتھوں کا مسح بغلوں تک ضروری ہے اور ابن سیرین سے منقول ہے کہ تین ضرب لازمی ہے، ایک منہ کے لئے دوسری ہتھیلی کے لئے اور تیسری ہاتھوں کے لیے حدث اصغر اور حدث اکبر یعنی جنابت دونوں کے لئے تیمّم پر اتفاق ہے۔ البتہ ایک روایت ہے کہ عمر اور عبداللہ بن مسعود کے نزدیک تیمّم جنابت کے لئے درست نہیں ہے۔ انہی کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ ان لوگوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔

البتہ اعضاء وضو کے علاوہ اگر کسی عضو پر نجاست ہو اور وہ اس کے بدلے تیمّم کرنا چاہے تو درست نہیں۔ گوکہ امام احمد کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے۔ اور ثوری اور اوزاعی اور ابوثور نے کہا کہ اس مقام پر مٹی سے مسح کرلے۔ اور جب تیمّم سے نماز پڑھی پھر پانی ملے تو لوٹانا ضروری نہیں۔ شافعی اور احمد، ابن منذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک تیمّم کے لئے پاک مٹی کا ہونا جس پر غبار ہو ضروری ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جو چیز زمین کی قسم سے ہے اس پر تیمّم درست ہے اگر چہ غبار نہ ہو جیسے صاف ستھرا، دھویا ہوا چونا وغیرہ مالکی لوگوں نے لکڑی پر بھی جائز کر رکھا ہے۔ اور اس طرح برف پر بھی۔ (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۵۴ اردو ترجمہ وحید الزماں)

۸۸۔ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ سے رسول اللہ کی بابت منقول ہے کہ آپ پر جادو کا اثر ہوا تھا۔ بخاری و مسلم کی

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ تصور کیا ہوتا کہ آپ نے یہ کام کرلیا ہے حالانکہ ایسا ہوتا نہیں۔ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں ان روایتوں پر سخت جرح کی ہے اور انہیں ملحدوں کی وضع کردہ بتایا ہے۔ اس خیال کو قبول کرنے سے قرآنی تصور حیات ﴿ولا یفلح السّٰحر حیث اتی﴾ اور ﴿وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورًا﴾ کی بنیاد ہل جاتی ہے۔ یہ مسئلہ اعتقاد سے تعلق رکھتا ہے اور اس بارے میں علماء کی عمومی رائے ہے کہ اعتقاد کی بنیاد خبر واحد پر نہیں رکھی جاسکتی۔ لیکن ان سارے حقائق کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال تفسیر کی کتابوں میں کثرت سے شایع اور مشہور ہے۔

۸۹ اس بارے میں مزید تفصیل اور متعلقہ روایتوں پر بحث ہم نے تیسرے باب کے حواشی میں درج کردی ہیں۔

۹۰ امی کا یہ تصور کہ رسول اللہ نعوذ باللہ پڑھنے لکھنے سے نابلند تھے دشمنان اسلام کا پھیلایا ہوا ہے۔ قرآن مجید اس خیال کی سختی سے تردید کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے تیسرے باب میں حاشیہ نمبر ۵۳ ملاحظہ کیجئے۔

۹۱ وحی غیر متلو ایک ایسا بحر بے کنار ہے جس کا احاطہ صحاح ستہ کے مجموعے نہیں کر سکتے۔ کہا جاتا ہے کہ مسند احمد ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں تقریباً تمام ہی حدیثیں جمع کردی گئی ہیں۔ مسند احمد کے مؤلفین کے پیش نظر غالباً یہی منصوبہ تھا کہ ہر قسم کی احادیث کا ایک دائرہ المعارف مرتب ہو جائے۔ جیسا کہ اس مسند سے متعلق خود امام احمد سے منسوب ہے کہ وہ اس کتاب کو معیار اور مرجع قرار دینا چاہتے تھے۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حدیثیں مسند احمد کے اندر نہ پائی جائیں انہیں حدیث نہیں سمجھنا چاہئے لیکن یہ خیال صحیح نہیں، کہ ہمارے محدثین اس بات کی نشان دہی کرتے رہے ہیں کہ بہت سی روایتیں جو فی الواقع مستند ہیں مسند احمد سے باہر ہیں۔ شاہ عبدالعزیز نے بستان المحدثین میں اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مسند احمد کو مرجع قرار دینے، اور اس کے باہر کی احادیث کو ساقط الاعتبار سمجھنے سے غالباً امام احمد کی یہ مراد تھی کہ جو احادیث اس مجموعے میں نہیں ہیں وہ شہرت یا متواتر المعنی کو نہیں پہنچی ہیں ورنہ بقول شاہ عبدالعزیز واقعہ یہ ہے کہ بہت سی احادیث صحیحہ مشہورہ موجود ہیں جو اس مسند میں درج نہیں ہیں۔ یہ بات بھی محل نظر رہے کہ صحاح ستہ کے مصنفین کے ہم عصروں، ان کے بعد اور ان سے پہلے کے مولفین کے مجموعے اگر تمام کے تمام ان چھ کتابوں میں منتقل نہیں ہوئے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ صحاح ستہ ہمیں حدیث کے دوسرے یکساں مستند مأخذ سے بے نیاز کردے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہی سرمایے، علمی مباحث اور تفسیری اشارات میں بکثرت صحاح ستہ کے علاوہ حدیث کے دوسرے نسبتاً غیر معروف مجموعوں کے تذکرے ملتے ہیں۔ آخر ابن حبان، حاکم، ضیا مقدسی، ابن خزیمہ ابن عوانہ، ابن سکن، ابن جارود وغیرہ کی صحاح سے ہم کن بنیادوں پر صرف نظر کر سکتے ہیں؟ اسی طرح ابوداؤد اور نسائی کی سنن اگر ہمارے نزدیک قابل اعتبار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم مسند عباسی، مسند عبدالرزاق، مسند سعید بن منصور مسند ابو یعلی موصلی، مسند بزاز، مسند ابن جریر، سنن دار قطنی، سنن بیہقی، مسند الفردوس ویلی وغیرہ کو قابل اعتناء نہ سمجھیں؟ اور یہ کہ اگر مسند احمد ہمارے نزدیک احادیث کا ایک جامع مأخذ ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم زیادات ابن احمد، مصنف

ابی بکر بن ابی شیبہ، تہذیب ابن جریر، تاریخ ابن مردویہ، طبرانی کے معجم صغیر، کبیر اور اوسط، غرائب دارقطنی، حلیۃ ابی نعیم، شعب الایمان للبیقہی، نوادر الاصول لحکیم ترمذی، تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن نجار، کتاب الضعفا لعقیلی، کامل ابن عدی، تاریخ خطیب بغدادی اور تاریخ ابن عساکر وغیرہ کو قابل اعتماد نہ سمجھیں۔

۹۲ جن خوابوں کے بیان کے ذریعے بخاری کو ایک علمی تصنیف کے بجائے اقوال رسول یا افکار رسول کا مستند ترین مجموعہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے اور جن بیانات کا یہ مقصد ہے کہ اس عظیم ترین انسانی کاوش کو جمع حدیث کا من جانب اللہ انتظام سمجھ کر تصنیف رسول کی حیثیت حاصل ہوجائے ان خوابوں کے اثرات نہ صرف یہ کہ عوامی دل ودماغ پر پڑے بلکہ بڑے بڑے اہل علم بھی ان خوابوں کے طلسماتی ماحول سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ حالانکہ ان اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ کسی کتاب کی علمی ثقاہت کو خوابوں کے ذریعے قائم کرنا کوئی علمی طریقہ ہے اور نہ ہی دین محمدی میں خوابوں کی بنیاد پر ثقہ یا غیر ثقہ، حلال یا حرام کا کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ جنہیں جدید مسلم فکر میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے وہ بخاری کی ثقاہت کا تعین کرتے ہوئے تاریخی اصولوں سے کہیں زیادہ خوابوں کا سہارا لینا کافی سمجھتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: ''**وبلغنا ان رجلا من الصالحين راى رسول الله صلعم في منامه وهو يقول مالک اشتغلت بفقه محمد بن ادريس و تركت كتابي قال يا رسول الله ما كتابک قال الصحيح البخاري ولعمري نال من الشهره والقبول درجة لا ترام فوقها** (حجۃ اللہ البالغہ) مجھے خبر پہنچی ہے کہ ایک عالم نے رسول اللہ ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں کہ تم میری کتاب چھوڑ کر محمد بن ادریس شافعی کی کتاب کا درس کب تک دیتے رہو گے۔ میں نے عرض کیا آپ کی کتاب کون سی ہے۔ آپ نے فرمایا: صحیح بخاری۔ میری عمر کی قسم اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ اس سے زائد کا قصد نہیں ہوسکتا۔

۹۳ سیرت بخاری، ج ۲، ص ۲۵، حوالہ مذکور

۹۴ علمی طریقۂ روایت و درایت کے علاوہ بخاری کی infallible حیثیت متعین کرنے میں روحانی طریقۂ حزم و احتیاط کو بھی خاصا دخل ہے جن کا تذکرہ کثرت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ امام بخاری سے منسوب یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے الجامع الصحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک نقل نہیں کی جب تک کہ غسل کے بعد دو رکعت نماز ادا نہ کرلی۔ بعض روایتوں میں یہ بھی بتایا گیا کہ اس کی تالیف مسجد حرام میں ہوئی جہاں امام بخاری ہر حدیث پر دو دو رکعت پڑھ کر استخارہ کرتے تھے۔ بعض روایتوں کے مطابق بخاری کے تراجم ابواب حجرۂ نبوی اور منبر کے درمیان بیٹھ کر لکھے گئے اور یہ کہ ہر تراجم ابواب کو آپ دو دو رکعت نماز پڑھ کر صاف کرتے۔ ان روایتوں کے باہمی تضاد کو دور کرنے کے لئے گو کہ ماہرین تطبیق نے حرمین شریفین میں تالیف کے مختلف مراحل کو تقسیم کردیا ہے۔ البتہ اس طرف کسی کی توجہ نہیں گئی کہ استخارہ یا دو رکعت نماز پڑھنے کے لئے بار بار غسل کی زحمت اٹھانے کے بجائے وضو کرنا ہی کافی ہوسکتا تھا۔ شاید راویوں کے نزدیک نماز استخارہ کے لئے غسل لازم ہو یا شاید غسل

والی نماز میں اشارہ غیبی کے تعین کے سلسلے میں آسانی ہوتی ہو۔ بھلا جس تالیف کے ایک ایک اندراج میں غسل، نماز اور استخارہ کو دخل ہو، جسے حرم مکی میں اور حجرہ نبوی کے قریب بیٹھ کر لکھا گیا ہو اس کی صحت میں اہل ایمان کے لئے کب کلام کی گنجائش رہ جاتی ہے۔ البتہ معمولی سا غور وفکر ایک علمی تصنیف کو تقدیسی اور ملکوتی ماحول سے نکال لانے کے لئے کافی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ صحیح بخاری کی تالیف میں امام موصوف کو سولہ سال کا عرصہ صرف کرنا پڑا۔ اب اگر بخاری میں موجود احادیث کے اندراج پر ایک نظر ڈالی جائے تو مکررات کے ساتھ یہاں تقریباً سات ہزار احادیث کا اندراج ملتا ہے۔ اب سولہ سال کے دنوں کو شمار کیجئے جو تقریباً چھ ہزار سے کچھ کم ہوں گے۔ اس طرح تقریباً ہر دن ایک یا دو حدیث کا اوسط آئے گا پانچ ہزار دنوں میں سات ہزار احادیث کا اندراج کوئی ایسا عمل نہیں جس میں بار بار غسل اور صلوٰۃ استخارہ کے بیان کے ذریعہ ایک ایسا سماں باندھا جائے جس سے نہ جانے دن میں کتنی بار غسل اور پھر امام کو صلوۃ استخارہ اور نقل حدیث کے عمل سے گزارنے کا سماں پیدا ہو۔ اسلامی تہذیب میں اہل علم وتقویٰ کے یہاں متقدمین ہی کیا متاخرین کے یہاں بھی یہ روایت باقی ہے کہ وہ صبح اپنا حلقہ ارشاد شروع کرنے سے پہلے نہ صرف یہ کہ معمول کا غسل کر کے آتے ہیں بلکہ دن کے کاموں کے آغاز سے پہلے دو رکعت نفل ادا کرنا بہتر ابتدائیہ شمار کرتے ہیں۔ امام بخاری جیسے صاحب علم وتقویٰ سے ایسی توقع ایک معمول کی بات ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس بیان کو ان کے شب و روز کو تقدیسی لب ولہجہ کے لئے استعمال کیا جائے۔

۹۵ بحوالہ محمد اسماعیل سلفی، حجیت الحدیث، لاہور ۱۹۸۱ء ص ۸۳

۹۶ صحاح ستہ کے عجمی الاصل مصنّفین کے زمانی اور مکانی کوائف کا ایک خاکہ:

(۱) **صحیح بخاری**، مصنفہ محمد اسماعیل ساکن بخارا۔ پیدائش ۱۹۴ھ/۸۱۰ء وفات: ۲۵۶ھ/۸۷۰ء۔

(۲) **صحیح مسلم**، مصنفہ ابوالحسن ساکن نیشا پور پیدائش ۲۰۴ھ/۸۱۹ء وفات ۲۶۱ھ/۸۷۵ء۔

(۳) **سنن ابی داؤد** مصنفہ ابوداؤد سلیمان ساکن بستان پیدائش ۲۰۲ھ/۸۱۷ء وفات ۲۷۵ھ/۸۸۸ء۔

(۴) **جامع ترمذی** مصنفہ ابوعیسیٰ محمد ساکن ترمذ (بلخ) پیدائش ۲۰۹ھ/۸۲۴ء وفات ۲۷۹ھ/۸۹۲ء۔

(۵) **سنن ابن ماجہ** مصنفہ ابوعبداللہ ساکن قزوین پیدائش ۲۰۹ھ/۸۲۴ء وفات ۲۷۳ھ/۸۸۶ء۔

(۶) **سنن نسائی** مصنفہ ابوعبدالرحمان احمد ساکن نسا (خراسان) پیدائش ۲۱۴ھ/ ۸۲۶ء وفات ۳۰۳ھ/ ۹۱۵ء۔

۹۷ دیکھئے مقدمہ فتح الباری

۹۸ ''اسلام ابتداء میں کمزور و ناتواں تھا اور پھر ویسا ہی ہوجائے گا' اور مدینے میں اس طرح سمٹ جائے گا جیسے سانپ اپنے بل میں سمٹ کر بیٹھ جاتا ہے۔'' اس طرح کی روایتیں محض قدری روے کا اظہار نہیں بلکہ دین کے سلسلے میں سخت مخاصمت پر مبنی ہیں جو غالبا دین مبین کی آخری اور حتمی حیثیت کو مجروح کرنے کے لئے بنائی گئی ہیں۔ اس بارے میں اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ **یریدون لیتفئوا نور الله بافواههم والله مُتِمُّ نورِه ولو کره**

الکافرون.

اس قبیل کی تمام حدیثیں جو اسلام کے خاتمے کی پیش گوئی کرتی ہیں یا جو امت اسلامیہ کے انتشارِ فکر وعمل کو عین نبوی پیش گوئی کے مطابق بتاتی ہیں سند کے اعتبار سے بھی انتہائی مجروح ہیں۔ تیس سال میں خلافت کے خاتمے والی حدیث پر ہم پہلے باب کے حواشی میں بحث کر چکے ہیں۔

۹۹ ہمارے یہاں تاریخ حدیث پر مستشرقین کے جواب میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے اس پر مدافعانہ نفسیات بری طرح حاوی ہے۔ ایسی تحریروں میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی کہ مخالف کے نقطۂ نظر کا معروضی جائزہ لیا جائے۔ اس کی صحیح باتوں کو صحیح تسلیم کیا جائے اور غلط فہمیوں کی نشاندہی کی جائے۔ ایسی تحریروں کی حیثیت چونکہ مناظرانہ (polemics) اور مسکت جواب کی ہوتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خارج سے ہماری فکر پر جو حملے ہورہے ہیں اس کا مسکت جواب دیا جائے لہٰذا خارج سے آنے والی تنقید کو علمی تحقیق کی حیثیت سے دیکھنا ممکن نہیں ہوتا۔ اور اس طرح ہم خارجی نقد وتبصرے سے روشنی کے حصول کا راستہ پوری طرح بند کر لیتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ مستشرقین نے بہت کچھ بسا اوقات دانستاً اور بعض اوقات غلط فہمیوں کا شکار ہو کر لکھا ہے۔ البتہ ان تحریروں کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں ان اندیشوں کا شکار نہیں ہونا چاہئے کہ ان تنقید وتبصرے کے نتیجے میں فی الواقع فکر اسلامی کو کوئی خطرہ پیدا ہو چلا ہے اور یہ کہ ہم پر مخالفین کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے بجائے اسلام کی مدافعت کا فریضہ عائد ہو گیا ہے۔ الٰہی دین کو انسانی اعتراضات سے نہ کل خطرہ تھا اور نہ آج ہے۔ ہاں جس چیز کو خطرہ ہو سکتا ہے وہ مسلم علماء کی پیدا کردہ التباسات فکری ہیں، اسلام نہیں۔

Goldziher, Schacht اور Juynvoll جیسے مستشرقین نے حدیث لٹریچر کے سلسلے میں جو سوالات قائم کئے ہیں وہ نقدِ حدیث کے حوالے سے ہمارے لئے بالکل نئے نہیں ہیں۔ بالکل ابتدائی صدیوں سے جب مسلمانوں میں تصور تاریخ کی تبدیلی نمایاں ہونے لگی تھی، اہل الرائے اور اہل الحدیث کے دو فکری دھارے کی پیدائش محسوس کی جا سکتی تھی۔ گو کہ ابتدائی صدیوں میں یہ دونوں فکری دھارے بسااوقات ایک دوسرے پر overlap کرتے تھے۔ امام شافعی نے کتاب الامام میں اہل الرائے یا منکرین حدیث سے اپنے مباحث کی تفصیل لکھی ہے۔ جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ آثار وروایات کے سلسلے میں جس قسم کے skepticism کو Schacht, Goldziher وغیرہ نے جنم دیا وہ کم از کم علمی سوال کی حیثیت سے ہماری فکری تاریخ میں اجنبی نہیں ہیں کہ ان کی اچانک درآمدگی سے فکر اسلامی کو کوئی واقعی خطرہ لاحق ہو جائے۔ البتہ یہ خیالات چونکہ مستشرقین کی جانب سے ایک ایسے عہد میں سامنے آئے تھے جب امت کا اجتماعی شیرازہ منتشر ہو چکا تھا اور مسلم فکر داخلی جمود اور خارجی یورش کی وجہ سے سخت اضطراب کا شکار تھی اس لئے ان اعتراضات کو اسلام پر حملہ سمجھا گیا اور اس کی مکمل نفی کو ہم نے جزوِ ایمان گردانا۔

اس میں شبہ نہیں کہ گولڈزیہر کا یہ خیال کہ حدیثیں بعد کے عہد کی پیداوار ہیں جنھیں سند کے ذریعے مرفوع کرنے

کا کام بعد کے عہد میں ہوا ہے خود اس کے اپنے متعین کردہ تاریخی معیار پر sweeping statement قرار پاتا ہے اور اسی طرح Schacht کا یہ نقطۂ نظر کہ روایتیں یا اس کی بنیاد پر بننے والی فہم دین پہلے صدی کے اواخر اور دوسری صدی کی ابتداء کی پیداوار ہے یا جون بول کا یہ کہنا کہ زیادہ سے زیادہ حدیث لٹریچر کی تاریخ ربع صدی مزید پیچھے لے جائی جاسکتی ہے، ایسے خیالات ہیں جن کی ان ہی ماخذ سے تردید کی جاسکتی ہے۔جن کی بنیادوں پر ان مستشرقین نے اپنے اپنے خیالات کا تانا بانا تیار کیا ہے۔آثار وروایات کی موجودگی اور اس کا بیان صرف عہد صحابہ ہی نہیں بلکہ عہد رسولؐ میں بھی تلاش کیا جاسکتا ہے۔البتہ پہلی نسل کے مسلمان چونکہ تاریخ کی تقدیس کی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوئے تھے اور انھیں تاریخ کے حوالے سے پچھلی امتوں میں اضافی وحی کے ماخذ کے وجود میں آنے کا بھی علم تھا اس لئے انھوں نے اپنے عہد میں تاریخ کو اس کے دائرے میں محصور رکھا، گویا آثار وروایات تو یقیناً موجود تھے البتہ ان کے تقدیسی استعمال کا رواج نہ ہوا تھا۔مسلم مصنفین نے مستشرقین کی تنقید کے جواب میں جو کچھ لکھا ہے اس میں صرف اس تاریخی نکتے پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے خود اس کے تقدیسی عمل کو جو یقیناً بعد کی پیداوار ہے Justify کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔مسلم مصنفین کی یہ تحریریں دراصل اس خیال کی حامل ہیں کہ ہمارے زوال زدہ تصور تاریخ کی تنقید گویا ماخذ اسلامی میں سے ایک اہم بنیادی ماخذ پر حملہ ہے۔ بھلا جو لوگ تاریخ کو سنت کا بنیادی ماخذ قرار دیتے ہوں ان کے لئے یقیناً اپنے تصور تاریخ کو بچائے رکھنا حفاظت دین کا ہم معنی ہوگا۔

ملاحظہ ہو:

I.Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, trans. C.R. Barber & S.M. Stern, 2vol. (London: Allen & Unwin, 1967-71), II, 17-251, Joseph Schacht, *The Origins of Mohammedan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press 1950), G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance & Authorshinp of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), M.M. Azmi, *On Schacht's Origins of Mohammadan Jurisprudence* New York, Jhon Wiley, 1985), Fazlur Rahman, *Islam*, chapter 3

۱۰۰؎ سفیان ثوری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اختلافِ تعبیر کے لئے لفظ اختلاف کے استعمال میں تکلف کرتے۔شعرانی نے ان کے حوالے سے لکھا ہے: **قال سفيان الثوري لا تقولوا اختلف العلماء في كذا وقولوا قد وسع العلماء على الامة بكذا.** (مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، لاہور ۱۹۷۶ء ص ۲۱۷)

۱۰۱؎ عمر بن عبدالعزیز سے یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ اگر صحابہ کرام اختلاف نہ کرتے تو مجھے یہ امر اچھا نہ لگتا کہ ان کے اختلاف سے ہمارے لئے رخصت پیدا ہوگئی۔ابن عباس کے حوالے سے ایک روایت بھی

بیان کی جاتی ہے کہ میرے صحابہ کا اختلاف تمہارے لئے رحمت ہے۔

(حبیب الرحمٰن کاندھلوی' مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت ج ۲، ص ۲۲۹)

۱۰۲۔ تاریخ کی بنیاد پر فہم دین کی کوشش نے فقہی اختلافات کا جو وسیع دروازہ کھول دیا وہ آج بھی صدیاں گزرنے کے بعد امت کے لئے اختلاف کا موجب ہے۔ مثال کے طور پر جنبی کے لئے وجوبِ غسل کے مسئلے کو ہی لیجئے جہاں اختلافِ روایت بالآخر ہمیں ''وحی غیر متلو'' کے بجائے آراء الرجال کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور کرتی ہے۔

مسلم نے کتاب الحیض میں وجوب غسل کے لئے دو متضاد قسم کی حدیثیں نقل کی ہیں۔ پہلی حدیث جو ابوسعید خدری سے مروی ہے، اس کے مطابق کہ رسول اللہ سے یہ بات منسوب کی گئی کہ ''**انما الماء من الماء**''یعنی انزال کے بغیر محض صحبت سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ البتہ ایک دوسری روایت میں جو ابوہریرہ سے مروی ہے، رسول اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ ''**اذا جلس بین شعبها الأربعة ثم جحدها فقد وجب علیه الغسل**'' **وفي حدیث مسطر** ''**وان لم ینزل**'' (یعنی اس قول کے مطابق غسل کے وجوب کے لئے صرف صحبت کافی ہے) ان متضاد روایتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے مسلم نے ابوالعلا بن شخیر کے حوالے سے اس خیال کی وضاحت کی ہے کہ ایک حدیث دوسری حدیث کو اسی طرح منسوخ کر دیتی ہے جس طرح قرآن کی ایک آیت دوسری آیت کو۔ اب ان دو متضاد آراء میں کس حدیث کو واقعتاً منسوخ سمجھا جائے گا، اس کا تمام تر انحصار تاریخ کے سر ہے۔ نووی نے جو کہ ان احادیث کے بہتر شارح سمجھے جاتے ہیں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محض صحبت سے وجوب غسل پر اب امت کا اجماع ہو چکا ہے اور یہ کہ ''**انما الماء من الماء**'' کی حدیث کو اب منسوخ سمجھا جانا چاہئے۔ ایک طرف تو نووی اس اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں اور ایک حدیث سے دوسری کو منسوخ بتاتے ہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی بتاتے کہ ابن عباس کے نزدیک یہ حدیث منسوخ نہیں بلکہ اس سے مراد حالت احتلام ہے۔ یعنی ایک ایسی صحبت جو حالتِ خواب میں واقع ہو اور جس سے بیداری کے بعد انزال کی علامتیں دیکھنے کو نہ ملیں۔

جو لوگ آثار و احادیث کے ظنی مجموعوں کو مآخذ شرع کی حیثیت دینے کے قائل ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ کے تعاون کے بغیر دینی رہنمائی کا کام ادھورا رہ جاتا ہے ان کے لئے اس قسم کے متضاد منسوب الی الرسول اقوال میں غور وفکر کا خاصا سامان ہے۔ نہ صرف یہ کہ مذکورہ مسئلہ لاینحل رہ جاتا ہے بلکہ عملاً ہوتا یہ ہے کہ ان متضاد اقوال کو یکساں محترم اور مستند قرار دینے سے عام لوگوں کے لئے حق تک رسائی سخت مشکل ہوتی ہے۔ اب عام لوگوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ دینی رہنمائی کے نام پر متضاد اور متحارب اقوال کے اس جنگل میں اپنی گم کردہ راہ کی تلاشی کے لئے کسی فقیہ وقت کا دامن پکڑ لیں، اس کے بتائے ہوئے سچ کو سچ جانیں کہ عام انسانی عقل اس صورت حال میں کسی قطعی فیصلے پر پہنچنے سے قاصر ہے۔ رہے فقہائے عظام اور محدثین تو ان کے لئے بھی اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ مختلف قبیل کی آراء میں سے اپنی صوابدید پر کسی

ایک کو اختیار کر لیں۔ فقہی مسائل اور فروعات میں ہم جو مختلف اور متحارب رائے پاتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ ہم نے آسمانی ہدایت کو پوری طرح تاریخ کا تابع کر رکھا ہے، جو کسی ایک ہی مسئلے پر متضاد آراء کو شرع کے نام سے پیش کرتی ہے۔

تاریخ و آثار کی کتابوں میں سنت کی تلاش کے عمل سے متضاد اور متحارب نقاط نظر کو اجماع کے ذریعے حل کرنے کی جو کوشش کی گئی اس سے نہ صرف یہ کہ آراء الرجال کو اقوال رسول پر سبقت حاصل ہوگئی، بلکہ بسا اوقات یہ صوت حال پیدا ہوئی کہ ہمارے فقہاء ومحدثین اجماع کے حوالے سے خیالات کی ان وادیوں میں جا نکلے اور ان ممکنہ مسائل کے تصفیے میں اپنے دل و دماغ کی بہترین قوتیں صرف کر دیں، جہاں عمل تو کجا مسلم معاشرے کو خیالات و امکانات کی سطح پر ان وادیوں میں قدم رکھنے سے سخت منع کیا گیا تھا۔ نووی نے صحبت بدون انزال پر وجوب غسل کے سلسلے میں اجماع اصحاب کا تذکرہ کرتے ہوئے یہاں تک لکھا ہے کہ بقول نووی ''ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر حشفہ عورت کی دبر میں یا مرد کی دبر میں غائب ہوجائے یا کسی جانور کی فرج میں تب بھی غسل واجب ہوگا، اگر چہ وہ عورت یا مرد یا جانور مردہ ہو یا کمسن، سہواً ہو یا قصداً، زبردستی یا اختیاری طور پر ایسا کیا گیا ہو۔'' (محولہ صحیح مسلم ج۱، اردو ترجمہ وحیدالزماں، کتاب الحیض ص:۴۴۶، لاہور ۱۹۸۱) غسل اور طہارت کی تلاش میں ہمارے فقہاء اور شارحین امکانات کی ان وادیوں میں جا نکلے جس کے تصور کی بھی اسلام اجازت نہیں دیتا۔ بھلا ایک ایسے شخص کے لئے جو گناہوں کے اس perversion اور غلاظت میں مبتلا ہوسکتا ہے، طہارت کے شرعی یا اسلامی طریقے کی اہمیت ہی کیا ہوگی۔ ان امکانات تک جانے والے مجرمین کو غسل ماثور کے ذریعے طہارت کا راستہ دکھانے کی بات وہی فریسی فتنہ سازی ہے جس کے بارے میں حضرت مسیح نے کہا تھا کہ اے ظالم فریسیو! تم مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہو۔

باب ۵

دین بنام فقہ

وحی ربانی فقہی موشگافیوں کے حصار میں

﴿اِتَّخَذُوٓا أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَانَهُمۡ أَرۡبَابًا مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ﴾

دین کا فقہ میں تبدیل ہوجانا بڑی حد تک غایت دین کی نفی سے عبارت ہے۔ یہودی ربائیوں اور فریسیوں پر حضرت مسیح کی یہ تنقید کہ وہ مچھر چھانتے اور اونٹ نگل جاتے ہیں دراصل اسی فنی اور فقہی دین کا برملا انکار ہے جس نے دین کے حوالے سے غایت دین کو شکست دے رکھا تھا[1]۔ گو کہ اہل یہود کے سخت فقہی نظام جبر سے حضرت مسیح کو حواریوں کی ایک قلیل تعداد ہی میسر آسکی مگر ان منتخبہ نفوس میں آپ نے جس انداز سے روحانی زندگی کا صور پھونکا اسے جامد فقہی معاشرے میں گویا معجزہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ مُردوں کو نئی زندگی عطا کرنا، بے جان منجمد تقلیدی ذہنوں کو حیات بخش رویے سے آشنا کرنا، اور برص زدہ دل و دماغ کی شفایابی ایک ایسے کارِ پیغمبری کا طالب تھا جس کے لئے اللہ نے حضرت مسیح کو منتخب کیا۔ حضرت مسیح نے عبودیت کو ایک ایسے راستے سے آشنا کیا جہاں آنے والے دنوں میں احکام وفرامین کے بغیر' احبار و رہبان کی فقہی بندشوں سے ماوراءٔ عبودیت کا سرچشمہ فرد کے اندرون سے بہ سکے۔ ادیان کی تاریخ میں حضرت مسیح کی حیثیت فقہ اور ماورائے فقہ کے مابین ایک عبوری پیغمبر کی ہے۔ گو کہ ہمارا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی پیغمبر کے کارناموں پر تبصرہ کرسکیں البتہ فقہ سے غایت فقہ کے سفر کو سمجھنے اور رسوم سے بے رسوم سپردگی کے ارتقائی سفر کی تفہیم کے لئے فقہی دین پر حضرت مسیح کے تبصرے کی حیثیت ایک ناگزیر حوالے کی ہوجاتی ہے۔ قرآن مجید جسے آداب عبودیت کے آخری دستاویز کی حیثیت حاصل ہے اور جو بنیادی طور پر ایک غیر فقہی سپردگی کا طالب ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ ایک ایسے نبی کی حیثیت سے کرتا ہے جس کی بعثت کے مقاصد میں ایک اہم مقصد بندوں کو احبار و رہبان کے اغلال فقہی

سے نجات دلانا ہے: ﴿ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم﴾ (اعراف:۱۵۷) قرآن مجید میں سارا زور اور غیر مشروط عبودیت اور کامل سپردگی پر ہے۔ یہاں فقہی اندازِ نظر کی سختی سے بیخ کنی کی گئی ہے :﴿ليس البرأن تولوا وجوهكم﴾ (البقرۃ:۱۷۷) اور ﴿لن ينال الله لحومها......﴾ (الحج:۳۷) جیسی آیات اس امر پر دال ہیں۔ اللہ کو جو کچھ مطلوب ہے وہ دراصل تقویٰ شعاری اور خود سپردگی ہے، فقیہ شہر کی لغت ہائے حجازی یا متبعین کا بے جان تکنیکی عمل نہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ قرآن ایک غیر فقہی ربانی معاشرے کا داعی ہے۔ غیر مشروط عبودیت اور willing submission کی علامت ہی یہ ہے کہ فرد تعمیل بندگی میں کسی logical essence کی تلاش کے بجائے فی الفور کر گزرنے کے جذبے سے سرشار ہو۔ اس کے برعکس فقہی ذہن علت غائی (*ratio legis*) کی تلاش کے سبب محض روح عبودیت کا قائل نہیں ہوتا بلکہ خود اہل ایمان کے لیے ایک آسان امر ربی کو انتہائی مشکل اور پیچیدہ فنی عمل میں تبدیل کر دیتا ہے۔ قرآن مجید میں قوم یہود اور حضرت موسیٰ کے مابین بیان کیا جانے والا مکالمہ اس قبیل کی بہترین مثال ہے جہاں ﴿إن الله يامركم ان تذبحوا البقر﴾ (البقرۃ:۶۷) کی فی الفور تعمیل کے بجائے اہل یہود کی فقہی جرح وتنقید نے نہ صرف یہ کہ ایک آسان عمل کو مشکل بنا کر رکھ دیا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فقہی موشگافیوں کے اس نا مطلوب عمل نے روح عبودیت کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور اہل یہود کے مکالمے میں اسی حقیقت کی عقدہ کشائی کی گئی ہے کہ دین جہاں غیر مشروط عبودیت کا طالب ہوتا ہے فقہ اپنی فنی موشگافیوں سے اس عمل میں رخنہ ڈال دیتی ہے۔ قرآن مجید میں جا بجا ایک ایسے ذہن کی سرکوبی کی گئی ہے جو دین کو فقہی تفصیلات میں جلوہ گر دیکھنے کا طالب ہوتا ہے: ﴿لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها......﴾ (المائدۃ:۱۰۱) کہا جاتا ہے کہ جب آیت ﴿لله علىٰ الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا......﴾ نازل ہوئی تو کسی نے رسول اللہ ﷺ سے یہ فقہی سوال دریافت کرنے کی کوشش کی: آیا حج کا یہ فریضہ سال بہ سال اہل ایمان کے لئے لازم کیا گیا ہے؟ راوی کہتا ہے کہ ابتداً تو آپؐ نے اس سوال پر خاموشی اختیار کی البتہ بار بار پوچھے جانے پر کسی قدر خفگی کے ساتھ فرمایا: "لو قلتُ نعم، فوجبت"[۲] اس جواب سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ رسولؐ امر ربی میں اپنے تئیں کسی اضافے کا حق رکھتا ہے کہ ایسا سوچنا قرآنی paradigm سے متصادم ہوگا[۳] اس تنبیہی جواب کے ذریعے دراصل ایک غیر مشروط اور قیل قال سے ماوراء بندگی کی تعلیم مقصود ہے۔

فقہ اپنی فطرت میں دین کی نفی (destruction) کے خاصے امکانات رکھتا ہے۔ دین اگر وحی سے

راست رابطے اور اسکے نتیجے میں پیدا ہونے والے divine sparks کے ناقابل بیان phenomenon کا نام ہے تو فقہ کا سارا زور عبودیت کی انسانی تعبیر وتفہیم اور متعلقات ومظاہر پر ہوتا ہے۔ دین اگر وحی کو ہر لمحہ ایک نئی آب وتاب اور نئی تجلی کا مظہر سمجھتا ہے تو فقہ تشریحی او رتعبیری ادب کو مقدس اور خود مکتفی باور کراتی ہے۔ بلکہ بسا اوقات وہ انسانی تشریح وتعبیر کو اضافی یا کم از کم استنباطی وحی کا درجہ دینے پر بھی مصر ہوجاتی ہے۔ وحی سے ماوراء، تعبیرات پر مشتمل، خود مکتفی فقہی ادب کے وجود میں آجانے سے وحی سے انسانوں کا تعلقبس واجبی سا رہ جاتا ہے۔

فقہ چونکہ احکام وفرامین کی تلاش سے عبارت ہے اس لئے فقہی ذہن وحی کے مجموعی چوکھٹے سے باہر اپنی توجہ صرف ان آیات پر مرکوز کردیتی ہے جس سے احکام فقہ برآمد کئے جاسکتے ہوں۔ پھر عملاً ہوتا یہ ہے کہ آیات احکام سے فقہ کے استنباط اور مسائل کے استخراج کے بعد فقہی ملسمانوں کے لئے وحی کی حیثیت ایک ایسے بے رس اور بدمزہ پھل کی ہوجاتی ہے جس کا سارا مفید حصہ اور ضروری عرق کشید کرلیا گیا ہو۔ جو لوگ فقہ کو وحی کا مستند اور مستخرج ذخیرہ قرار دیتے ہیں ان کے لئے وحی ربانی کے سلسلے میں اس قسم کی غلط فہمی میں مبتلا ہوجانا کچھ عجب نہیں۔ وحی کے گرد استخراجی اور استنباطی فقہ کے جنگل اُگ آنے سے عملاً وظیفۂ وحی معطل ہوکر رہ جاتا ہے، قوموں کی زندگی میں جب ایک بار وحی کا چراغ گل ہونے لگےتو پھر اس کے زوال کو روکنا ممکن نہیں ہوتا منصب سیادت سے اہل یہود کی معطّلی ہو یا خیر امت کے منصب سے مسلمانوں کا انخلاء، اس کا بنیادی سبب وحی کے گرد آراء الرجال کا پیدا ہونے والا وہی رطب و یابس سرمایہ ہے۔ اگر اہل یہود اپنے زوال کے عہد میں تورات کے بجائے فقہائے یہود کی تلمودی تحریروں کو کتاب مقدس کا ہم پلہ قرار دینے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے ہیں اور اگر ان کے یہاں یہ خیال عام ہے کہ (Diaspora) اور فکری انتشار کے عہد میں تلمود کی باہم مختلف اور متضاد تحریروں نے ان کی مذہبی زندگی کو محفوظ رکھنے میں مدد کی ہے، اور اگر اس مفروضہ مذہبی زندگی جینے کے باوجود ان پر ہزاروں سال سے فکری اور روحانی صبح کے طلوع کے کوئی آثار نہیں دکھتے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ جس مذہبی زندگی کو انہوں نے زوال سے نکلنے کا راستہ سمجھ رکھا ہے، اور جن غیر سماوی مآخذ کو انہوں نے کتاب انقلاب کی حیثیت دے رکھی ہے، دراصل یہی ان کے زوال کا بنیادی سبب ہے۔ غیر سماوی مآخذ اور فقہائے یہود کی تحریریں عہد زوال کو طول تو دے سکتی ہیں اس vicious circle کو توڑ نہیں سکتیں۔ مسلمانوں نے جب اپنے فکری اور روحانی زوال پر بند باندھنے کے لئے اپنی ہی کے پیدا کردہ غلط فہمیوں پر روک لگانے کی کوشش کی اور جب انہیں یہ محسوس ہونے لگا کہ وحی کے گرد استنباطی فقہ کے جنگل نے اب مآخذ وحی پر حجابات وارد کرنے شروع کردیئے ہیں

تو اس صورت حال کے ازالے کے لئے مزید فقہی تاویلات کا دروازہ بند کئے جانے کا اعلان کر دیا۔ اس عمل سے اتنا تو ضرور ہوا کہ نئے مدارس فکر کی آمد کا راستہ کسی حد تک بند ہو گیا۔ البتہ پرانی فقہ کو اس عمل نے دائمی اعتبار و استناد عطا کر دیا۔ بہت جلد عہد زوال کی فقہ کو ایک دائمی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس طرح جس راستے ہمارے فکر ونظر میں زوال در آیا تھا اسی راستے سے تلافیٔ زوال کی کوشش کی جانے لگی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عہد زوال طویل تر ہوتا گیا۔ آگے چل کر سبب زوال کو ازالۂ زوال کے لئے استعمال کرنے کی ہماری کوششوں نے نئی صبح کے امکانات یکسر ختم کر دئے۔ ائمہ اربعہ کو دین میں مستقل اضافی مأخذ کی حیثیت سے قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن سے باہر فقہائے اربعہ اور ان کے شاگردوں کی تصنیفات کی شکل میں بہت سی کتب ہدایت وجود میں آ گئی۔ ہر فقہ ایک دوسرے سے متصادم تھی اور خود ایک ہی فقیہ سے کئی مختلف اور متضاد اقوال منسوب کئے جاتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جمہور مسلمانوں کا وحی سے صرف تعلق ہی منقطع نہیں ہوا بلکہ استنباطی اور استخراجی وحی کے نام پر انہیں سخت ذہنی تشتت اور فکری کنفیوژن سے دوچار ہونا پڑا۔ اب چونکہ مذہبی زندگی کے تمام تر حوالے فقہی مسالک کے نام لکھے جا چکے تھے اور مذہبی زندگی جینے کے لئے اہل سنت میں ائمہ اربعہ اور اہل تشیع کے یہاں فقہ جعفری سے رجوع کو لازم اور کافی سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے اب کسی کو یہ خیال بھی نہ آتا تھا کہ وحی کی موجودگی کے باوجود ان استنباطی وحی کو لازوال حوالے کی حیثیت کیوں حاصل ہو گئی ہے۔ تخریج در تخریج کی یہ لے یہاں تک بڑھی کہ اکابر فقہاء اور ان کے مستنبط مسالک کی بنیاد پر قیاس در قیاس کا سلسلہ بھی چل نکلا۔ اگر کسی بارے میں ائمہ فقہاء کا کوئی قول موجود ہوتا تو اس کی بنیاد پر اس جیسے مسائل حل کرنے کی کوشش کی جاتی۔ بلکہ مسئلہ میں علت دریافت کی جاتی اور علت پر مدار حکم قائم کر کے نئے پیش آنے والے مسائل کا حل دریافت کر لیا جاتا۔ تخریج کرنے والوں نے صرف اپنے ائمہ کے قول وفعل سے ہی تخریج نہیں کی بلکہ ان کی خاموشی سے بھی استدلال قائم کیا۔ اگلے اگر مجتہد فی الدین تھے اور انہوں نے تفقہ فی الدین یا تفقہ فی القرآن والسنۃ کو اپنی زندگی کا محور بنایا تھا تو بعد کے لوگوں نے مجتہد فی المذہب ہونا ہی کافی سمجھا۔ مسلم معاشرے میں وحی ربانی کا عمل دخل اس حد تک کم ہو گیا کہ مجتہد وقت کے لئے کتاب وسنت کے راست علم کے بجائے فقہ کی بعض کتابوں کو ازبر کر لینا ہی کافی سمجھا گیا۔ بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی: ''**من حفظ المبسوط كان مجتهداً اي و ان لم تكن له علم برواية اصلا و لا بحديث واحد**''[۴۲]

جس طرح ابتدائی محدثین اس غلط فہمی کے شکار ہو گئے تھے کہ کسی شخص کو تین یا پانچ لاکھ روایتوں کا علم اسے امور دینی میں فتویٰ کا جواز فراہم کرتا ہے اسی طرح فقہاء کے حلقے میں یہ خیال عام ہوا کہ دینی زندگی میں

رہنمائی کے لئے محض فقہ کا مطالعہ کافی ہے۔ بعض متقدمین علماء نے فقہ کو کتاب اللہ کا ہم پلہ قرار دیا[۵] اور بعضوں نے کہا کہ فقہ کی تعلیم یا آیات فقہی کی تعلیم پورے قرآن کی تعلیم کے مقابلے میں بھی افضل ہے۔ فقہی ادب کو غیر معمولی اعتبار بلکہ کتاب ہدایت کے متبادل کی حیثیت حاصل ہوجانے سے ہوا یہ کہ **اولاً**: قرآن جیسی کتاب ہدایت سے جمہور مسلمانوں کا تعلق یکسر منقطع ہوگیا۔ **ثانیاً**: وحی سے ماوراء متبادل کتاب ہدایت کی ترتیب و تدوین کا ایک لامتناہی سلسلہ وجود میں آ گیا۔ **ثالثاً**: تفقہ اور تدبر کے حوالے سے فقہ کی جو مجلسیں قائم ہوئی تھیں اور جسے آگے چل کر ائمہ اربعہ کی اصطلاح نے تقدیسی حیثیت عطا کردی تھی۔ اس نے وحی سے راست اکتساب کی راہ میں ایسی ناقابل عبور چٹانیں کھڑی کر دیں، جن کو ہٹانے کے لئے بڑے بڑے مجتہدین اٹھے، بڑی بڑی دانشورانہ بغاوتیں عمل میں آئیں لیکن یہ تمام حضرات غلط فہمیوں کی چٹانوں سے اپنا سر ٹکرا کر رہ گئے۔ سچ تو یہ ہے کہ ان چٹانوں کو پاش پاش کیا جانا ابھی باقی ہے۔ ائمہ اربعہ کی تقدیسی حیثیت کو چیلنج کرنے کے لئے خود انہی خیموں سے ابن تیمیہ، ابن حزم، محمد بن عبدالوہاب، امام غزالی، شاہ ولی اللہ اور محمد اقبال جیسی جلیل القدر ہستیاں میدان عمل میں آئیں لیکن کچھ تو ان کے تنقیدی آلات کی خامیاں اور کچھ تقدیسی تاریخ کا غیر معمولی جبر کہ آنے والے دنوں میں ان بغاوتوں کو محض مصلحانہ یا مجتہدانہ کاروائی پر محمول کیا جانے لگا۔ ائمہ اربعہ کے حوالے سے قائم دانشورانہ دہشت گردی کا ماحول جوں کا توں قائم رہا۔ ان حضرات نے اگر کچھ کہا تو صرف اسی قدر کہ اب امت کو نئے ابوحنیفہ اور نئے شافعی کی ضرورت ہے۔ اس قسم کے بیانات سے ائمہ اربعہ کی تقدیسی حیثیت کے انکار سے کہیں زیادہ اثبات کا تأثر قائم ہوتا تھا۔ حالانکہ جو لوگ فقہ کے راستے در آنے والے انحراف فکری سے واقف ہیں اور جن پر یہ حقیقت منکشف ہوتی رہی ہے کہ امت اسلامیہ کے زوال کا سبب فریضۂ وحی کی معطّلی اور انسانی وثیقوں کو متبادل کتاب ہدایت کی حیثیت حاصل ہوجانا ہے اور جنہیں اس حقیقت کا ادراک ہوتا رہا ہے کہ ہمارے فکری زوال کا بنیادی سبب ماورائے وحی دیگر مآخذ کو اعتبار مل جانا ہے، وہ اس حقیقت سے کیسے بے خبر رہ سکتے ہیں کہ اس امت کو مزید کسی ابوحنیفہ یا کسی شافعی کی ضرورت نہیں جو وحی کے بالمقابل دائمی، تقدیسی حیثیت حاصل کرلے۔ ہاں اگر ضرورت ہے تو امام اوزاعی یا سفیان ثوری جیسے دماغوں کی، حماد اور نخعی جیسے نفوس کی جو اپنے اپنے عہد میں فہم دین کا بنیادی فریضہ تو ضرور انجام دیں البتہ اگلوں کے لئے بت بن کر نہ بیٹھ جائیں۔ ورنہ ہوگا یہ کہ ائمہ اربعہ کے خیموں سے اٹھنے والی بغاوت کی تمام آوازیں خود انہی مکاتب فکر کا توسیعہ بن جائیں گی اور ان باغیوں اور ناقدوں کو ان کی وقیع علمی تنقید اور بغاوت کے باوجود انہی روایتی مکتبہ فکر کے وابستگین کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہے گا۔

اسلام مُنزّل بنام اسلام مُفَصّل

گزشتہ ابواب میں ہم اس بات کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ تاریخ کو وحی کی ناگزیر کلید قرار دینے کے باعث کس طرح وحی کی تعبیر اور ماہیت التباسات کی زد میں آ گئی۔ وحی غیر متلو یا اضافی وحی کے تصور کو جب ایک بار سند مل گئی تو پھر اس کی بنیاد پر پیدا ہونے والی تعبیرات کو مستقل حیثیت مل جانا بھی فطری تھا۔ آنے والے دنوں میں یہ خیال عام ہوا کہ دینبس اتنا ہی کچھ نہیں ہے جو قرآن مجید کے صفحات میں موجود ہے بلکہ آثار و روایات کے تاریخی مآخذ کے علاوہ علمائے اسلام کی تعبیرات اور ان کے استنباط کو بھی دین کے اضافی مآخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا چاہیے۔ لہٰذا اجماع اور قیاس کے نام سے فقہ کے دو اضافی مآخذ کو قبولیت عطا کر دی گئی۔ قرآن کے بارے میں اس قسم کے التباسات چونکہ اب عام ہو چکے تھے کہ یہاں دینی زندگی کی تمام تفصیلات کا بیان نہیں پایا جاتا اور یہ کہ آثار و روایات کی کتابوں میں محدثین نے اسلامی زندگی کے جو نقوش محفوظ کئے ہیں یہ سب حفاظت دین کے من جانب اللہ انتظام کی کڑی ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ان روایات کی بنیاد پر تعبیرات کا جو اختلاف پیدا ہوا تھا اسے بھی من جانب اللہ قرار دینے میں تکلف سے کام لیا جاتا۔ کسی نے کہا کہ قرآن میں ﴿فسئلوا اهل الذكر﴾ کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے اس سے مراد یہی ائمہ اربعہ ہیں۔ یقیناً بعض لوگوں نے اس غلو فکری پر اعتراضات بھی وارد کئے لیکن ائمہ اربعہ کے تقدیسی حوالے کو مسلم فکر سے یکسر علیحدہ کیا جانا ممکن نہ ہو سکا۔ کسی نے یہ پوچھنے کی زحمت گوارہ نہ کی کہ اگر ﴿فسئلوا اهل الذكر﴾ سے یہی ائمہ اربعہ مراد ہیں تو پھر ان حضرات کے ظہور سے پہلے ابتدائی عہد کے مسلمان اپنے استفسارات کس کی خدمت میں پیش کیا کرتے تھے اور یہ کہ ان کی دینی زندگی کس حوالے سے ترتیب پاتی تھی؟

مُنزّل دین جیسا کہ وہ قرآن کے صفحات میں بیان ہوا ہے اس کی تکمیل رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ میں خود آپؐ کے ہاتھوں انجام پا چکی تھی۔ ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾ یعنی تکمیل دین کی قرآنی بشارت اس بات پر دال ہے کہ خلفائے اربعہ ہوں یا ابتدائی عہد کے مسلمانوں کی علمی اور سماجی تاریخ، فقہائے محدثین کی تالیفات ہوں یا ائمہ اربعہ کی فقہی مجلسیں، یہ سب کچھ ایک ایسی تاریخ کا حصہ ہیں جس میں تعبیر و تشریح کے حوالے سے یقیناً استفادے کا خاصہ سامان ہے البتہ ان کا یہ مقام نہیں کہ انہیں عقیدے کا حصہ بنایا جائے یا اسے اسلامی تصور حیات کے ناگزیر توسیعہ extension کی حیثیت سے دیکھا جائے۔

لیکن جیسا کہ ہم نے بتایا مسلمانوں کی پہلی نسل کے بعد ہمارے یہاں جس طرح تاریخ کو تقدیسی ایام

کی خوشگوار یادوں کے طور پر دیکھا جانے لگا اوراس کی تحفیظ وتدوین پر غیر معمولی توجہ صرف ہونے لگی اس نے ہمارے تصورِ تاریخ کو خاصہ متاثر کیا۔ وحی اور تاریخ کے مابین خطِ تنسیخ کے دھندلے پڑجانے سے خود تاریخ کو وحی کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھنے کی گنجائش نکل آئی چنانچہ حقیقی اسلام کے مقابل میں، جس کی بنیاد وحی پر تھی ایک تاریخی اسلام کا ہیولہ بھی ترتیب پانے لگا جو اپنی جزئیات اور تفصیلات کی وجہ سے کہیں زیادہ مفصل دین کا تصور پیش کرتا تھا، ایک ایسا دین جو وحی اور مہبط وحی کے علاوہ صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کو مرحلہ وار تقدیسی ماڈل کے طور پر دیکھتا تھا، اور جس نے "علماء امتی کأنبیاء بنی اسرائیل"[۶] یا "اختلاف امتي رحمة"[۷] جیسی انتہائی ضعیف حدیثوں کے حوالے سے فکر ونظر کے اختلاف کو دینی بنیاد فراہم کردیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ کو role-model کے طور پر برتنے کے بجائے، جس کی تاکید قرآن میں موجود تھی، اسوہ کے تصور کو وسعت دے کر اسوۂ صحابہ کو بھی یکساں معتبر قرار دے دیا گیا۔ گو کہ اس تصور کی دین میں کوئی گنجائش نہ تھی کہ جس حدیث پر اس خیال کی بنیاد رکھی گئی تھی تاریخی حوالوں سے اسے شکوک وشبہات سے بالاتر نہیں کہا جا سکتا تھا۔ فقہاء جن کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی استنباطی فقہ تمام ہی امور کا احاطہ کرتی ہے ان کے لئے تصور تاریخ میں تبدیلی کے بغیر کتب فقہ کی ضخیم جلدوں کی تدوین ممکن نہ تھی۔

شارحین اسلام نے ایک دوسری گڑبڑی یہ کی کہ جس کسی نے رسوال اللہ ﷺ کی ایک جھلک بھی دیکھی تھی اسے صحابیت کے منصبِ جلیل پر فائز کردیا۔[۸] اس میں شبہ نہیں کہ ایک ایسے عہد میں جب اصحاب رسولؐ دنیا سے رفتہ رفتہ اٹھتے جاتے ہوں، جن آنکھوں نے رسول اللہ کو دیکھا ہو ان کے تذکرے بھی legend بنتے جاتے ہوں، یقیناً ان لوگوں کو بھی تفوق اور برتری حاصل ہوجاتی ہے جنہوں نے محض کسی عوامی مجمع میں ذاتِ رسولؐ کی ایک جھلک دیکھی تھی۔ البتہ تاریخی طور پر ایک ایسی مبارک جھلک کی تمام تر اہمیت کے باوجود صرف اس بنیاد پر ان لوگوں کو اس منصب جلیل پر فائز نہیں کیا جاسکتا جو آپ ﷺ کے تقرب اور تربیت سے عبارت ہے۔

مُنزّل اسلام پر تاریخی اسلام کو سبقت مل جانے سے وحی کے مقابلے میں تاریخ کی اہمیت دو چند ہوگئی۔ صدر اوّل کی تاریخ کو possible یا applied model کی حیثیت سے دیکھنے کے بجائے اسے only authentic ماڈل کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ یہ بات نگاہوں سے اوجھل ہوگئی کہ خود خلفائے راشدین کے عہد میں ماڈل زندگی مسلسل تبدیلی کی زد میں تھی۔ عہد نبوی کا تتبع pattern عہد صدیقی میں لائق ترمیم وتبدیل سمجھا جاتا۔ خلفائے راشدین نے اپنے پیشرؤں کے بہت سے اقدامات کو نئے بدلتے حالات کے سبب ترمیم وتنسیخ کرنے میں کسی تکلف سے کام نہ لیا تھا۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ہم ابتدائی عہد کے تغیر پذیر معاشرے اور اس کے بدلتے

response کو مستقل اور واحد مستند تعبیر کی حیثیت دے دیں۔ تاریخ کے سلسلے میں اس غلوئے فکری نے آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کے canonization کے لئے راہ ہموار کردی۔ قرآن مجید پر آثار و ایام کے حوالے سے تاریخ نے جو حجابات وارد کردیئے تھے فقہی ادب کی ترتیب و تدوین اس راہ کی ایک لازمی منزل تھی۔

حیرت ہے کہ جو دین احبار و رہبان کے ادارے کے خاتمے کے لئے آیا تھا اور جس کی دعوتِ انقلاب بندوں اور خدا کے مابین راست رابطے سے عبارت تھی اسی دین کے ماننے والوں نے تعبیر دین کے حوالے سے ائمہ اربعہ کا ایک ایسا بت تراشا جسے دین میں ایک ناگزیر حوالے کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ ایسا بھی نہیں کہ امت میں گذشتہ گیارہ بارہ صدیوں میں ایسے بالغ نظر پیدا نہ ہوئے ہوں جنھیں کتاب وسنت کا براہ راست شعور ہو اور جو غایت دین کا گہرا ادراک رکھتے ہوں لیکن یہ تمام جلیل القدر علماء و دانشور بھی اگر فقہ کے حوالے سے ان ہی بوسیدہ فقہی خیموں میں پناہ لینے پر خود کو مجبور پاتے رہے ہیں تو اس کی وجہ یہی بت گری ہے۔ گو کہ وقتاً فوقتاً ائمہ اربعہ کے تصور کو شرک فی النبوۃ سے تعبیر کیا جاتا رہا ہے۔ بعض لوگ ائمہ کے اقوال پر غیر معمولی اعتماد اور ان کے کمزور اور بے دلیل قول کو بلا چوں چرا تسلیم کر لینے کے شاکی رہے ہیں[9] کہ ایسا کرنا ان کے نزدیک مجتہد کو رسالت کے مرتبے پر فائز کر دینا ہے۔ لیکن ان تنقیدی خیالات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ آج جمہور مسلمانوں میں ائمہ اربعہ کو ذیلی پیغمبر (mini-prophet) کی حیثیت حاصل ہے۔ مذہبی زندگی کی ترتیب و تنظیم فقہی حوالوں کے بغیر اب ممکن نہیں سمجھی جاتی۔ ان چھوٹے پیغمبروں کی تقدیس کا عالم یہ ہے کہ ان کے شاگردوں کی کتابیں بھی دین کے لازوال مأخذ کی حیثیت سے دیکھی جاتی ہیں مثال کے طور پر احناف کے نزدیک اگر کسی بارے میں صاحبین (یوسف، محمد) اور ابو حنیفہ کے اقوال باہم مختلف ہوں تو فتویٰ ابو حنیفہ کے قول پر دیا جاتا ہے اگرچہ دوسرے کی دلیل قوی ہو، اس کے بعد ابو یوسف کے قول پر پھر محمد کے قول پر اور پھر حسن بن زیاد کے قول پر[10]۔

دین میں غیر سماوی جھوٹے پیغمبروں کے ظہور کی یہی وہ کڑی ہے جس نے فقہاء کو تقدیس کے مرتبے پر فائز کردیا ہے اور جس کا تسلسل مختلف تصنیفات اور فتووں کی شکل میں ہمارے لئے ایک ایسا حجاب بن گیا ہے جس نے وحی سے راست اکتساب کے سارے امکانات ختم کر دیئے ہیں۔ جو لوگ اسلام جیسے دین حنیف کو ائمہ اربعہ کا فقہی دین بن جانے پر اپنے اندر اضطراب پاتے ہوں اور جنہیں یہ احساس ستائے دیتا ہو کہ ان کی مذہبی زندگی وحی کے بجائے خود اپنے ہی جیسے انسانوں کی اتباع کا علامیہ بن گئی ہے اور جن کی روحیں فقہ کے گنبد میں ہزار سالہ قید سے آزادی چاہتی ہوں انہیں چاہئے کہ وہ اس انحراف فکری اور زوالِ فکر و نظر کا ٹھنڈے دل و دماغ سے جائزہ لیں۔ ہمیں خود سے یہ پوچھنا ہوگا کہ ہمارے درمیان قرآن مجید کی موجودگی کے باوجود آخر کس چیز

نے ہمیں انسانوں کی تصنیفات اور ان کے فتاویٰ کو دینی زندگی کا حوالہ بنائے رکھنے پر مجبور کر رکھا ہے۔ ہمیں یہ کب زیب دیتا ہے کہ اپنے ہی جیسے انسانوں کے فہم کو اس حد تک تقدیس عطا کردیں کہ اس پر استنباطی وحی کا گمان ہونے لگے۔ جو قرآن یہودیت اور نصرانیت کی شناخت کا ناقد ہو، جو آخری رسول کی امت کو فرقہ محمدیہ بنانے کے بجائے ''حنیفا مسلما'' کی آفاقی شناخت عطا کرتا ہو[11]، آخر اسی قرآن کے متبعین نے حنفی، مالکی، شافعی، اور حنبلی جیسی انسانی شناختوں کو کیوں انگیز کر رکھا ہے۔؟ تقدیسی تاریخ کا یہ کیسا جبر ہے جس نے گذشتہ ہزار سال کے دوران ہونے والی تقریباً تمام ہی دانشورانہ بغاوتوں کو یکسر دبا رکھا ہے۔ ہمیں اس سوال کا جواب بھی تلاش کرنا ہوگا کہ آج جو لوگ ائمہ اربعہ یا فقہائے خمسہ کی تقلید کے بغیر تکمیل دین کو ممکن نہیں سمجھتے یا جن کی تمام تر اجتہادی قوتیں ان ہی بوسیدہ خیموں کی مرمت پر صرف ہوتی ہیں آخر ان کے اس التباس فکری کا بنیادی سبب کیا ہے؟ فکر ونظر کے اتنے بڑے زوال کا مطالعہ ان تاریخی بیانات کے بغیر بھی مکمل نہیں ہوسکتا جن کا ائمہ اربعہ کو مقام تقدیس عطا کرنے میں کلیدی رول رہا ہے۔

فسئلوا اہل الذکر

جو لوگ مسلم فکر میں فقہا کے مستقل ادارے کے قیام کے حامی ہیں وہ اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں آیت قرآنی کے اس ٹکڑے کو پیش کرتے ہیں: ﴿**فسئلوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**﴾ اس آیت سے بظاہر یہ تأثر قائم ہوتا ہے کہ قرآن اہل الذکر کے ایک گروہ کو تعبیر دین کے منصب پر فائز کرنا چاہتا ہے تاکہ عام مسلمان دینی زندگی کی ترتیب و تدوین میں ان کی روحانی پیشوائی سے مستفید ہوں۔ اس آیت سے مختلف مسالک فقہ کے جواز پر دلیل لانا دراصل خود فقہ کے تعبیری طریقۂ کار پر ایک بہترین تبصرہ ہے۔ ''**يحرفون الكلم عن مواضعه**'' کی اس سے بہترین مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ جو آیت اپنے اصل سیاق میں صرف اس امر کی وضاحت کر رہی ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ سے پہلے جو لوگ منصب نبوت پر سرفراز کئے گئے ہیں وہ بھی انسانوں میں سے ہی تھے۔ کوئی وجہ نہیں کہ اس سیاق سے ہٹا کر اس آیت میں اہل الذکر کے مستقل ادارے کا جواز دیکھا جائے۔ اس آیت کو اگر اپنے اصل سباق میں پڑھا جائے تو وہ مفہوم برآمد نہیں ہوتا جو صرف ﴿**فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون**﴾ کے علیحدہ پڑھنے سے ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں جہاں علماء کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ مسلمانوں میں تعبیر وحی کے حوالے سے بعض لوگوں کو روحانی پیشوائیت کے منصب پر فائز کیا جانا مقصود ہے۔ ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة**

لیتفقهوا في الدین لینذروا قومهم﴾ میں بھی ایک ایسے طائفہ کا بیان ہے جو تفقہ اور تدبر، حلم اور بردباری کے حوالے سے امتیاز رکھتا ہو۔ لیکن ان کا فریضہ تعبیر دین نہیں بلکہ ﴿لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم﴾ قرار دیا گیا ہے جو ایک خالصتاً تعلیمی ضرورت کی طرف اشارہ ہے۔ یقیناً مسلم معاشرے میں علمی اعتبار سے ممتاز اصحاب کی ایک جماعت ابتدائی عہد میں بھی تھی اور ہر زمانے میں رہے گی۔ reason یعنی مشاہداتی علم اور revelation یعنی تفقہ فی الدین کے بغیر مسلم معاشرے کا ارتقائی سفر ممکن نہ ہوگا۔ البتہ خطرات کی سرحد وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں مشاہداتی علم کے سلسلے میں تو یہ خیال باقی رہتا ہے کہ اس کا ارتقاء ہر لمحہ جاری ہے، نئے مشاہدات پرانے مشاہدات کی توثیق یا تکذیب کے ذریعے امکانات کے نئے دروازے کھولتے ہیں۔ البتہ تفقہ فی الدین کے حوالے سے یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ قدماء اپنے زمانی قرب کی وجہ سے جو کہہ گئے اب ان پر اضافہ ممکن نہیں۔ اس طرح تفقہ فی الدین کا canonization فی نفسہ تفقہ کی نفی پر منتج ہوجاتا ہے۔

قرآن مجید میں علماء کا ذکر یا تو علمائے اہل یہود کے حوالے سے آیا ہے (شعراء:۱۹۸) یا پھر علماء سے مراد وہ اہل علم ہیں جن پر مشاہدۂ کائنات کے نتیجے میں ایک طرح کی خشیت، جلال اور ہیبت طاری رہتی ہے۔ گویا اللہ سے خشیت کا صحیح حق ادا کرنے کے لئے لازم ہے کہ آدمی آیات اللہ میں مسلسل غور وفکر کرتا رہے کہ علم وہ بنیادی جوہر ہے جو اس کے اندر صحیح تقویٰ شعاری پیدا کرسکتا ہے: ﴿انما یخشی الله من عباده العلماء﴾ (فاطر:۲۸) ان قرآنی بیانات سے علماء کے مستقل ادارے کے لئے دلیل لانا دراصل دور کی کوڑی لانا ہے۔ لیکن جو لوگ اسلام میں ایک مذہبی پیشوائیت کے قیام پر مصر تھے انہوں نے علم کے حوالے سے اولاً علماء کو نائب رسول قرار دیا۔ اس قبیل کی روایتیں سامنے لائی گئیں جن میں علماء کو وارث انبیاء بتایا گیا تھا لیکن صرف وارث انبیاء یا نائب رسول بنانے سے بھی مذہبی پیشوائیت کا باقاعدہ عہدہ قائم نہیں ہوسکتا تھا کہ نائب رسول کی حیثیت سے علماء زیادہ سے زیادہ درس وارشاد کا فریضہ انجام دے سکتے تھے۔ ایسی صورت میں مأثور تشریحات سے آگے قدم بڑھانا ان کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ اس مشکل کا حل یہ نکالا گیا کہ رسول کو شارح کے بجائے شارع کے منصب پر فائز بتایا گیا۔ شارع علیہ السلام کی اصطلاح ہمارے مذہبی ادب میں اتنی عام ہوگئی کہ بہت کم ذہنوں میں یہ خیال باقی رہا کہ رسول خود احکام الٰہی کی اتباع کا پابند ہے۔ اس کی حیثیت شریعت کی تشریح وتوضیح کرنے والے کی ہے، شریعت بنانے والے کی نہیں۔ گوکہ گاہے بہ گاہے اس غلوفکری کے خلاف آوازیں بھی اٹھتی رہیں۔ لیکن جو لوگ علمائے اسلام کو مثل انبیائے بنی اسرائیل قرار دینے پر مصر تھے[۱۲] اور جو تاریخ کے سلسلے میں تقدیس جیسی غلط فہمیوں کا شکار ہوچکے تھے ان کے لئے اس انحراف فکری کا ادراک ممکن نہ تھا۔ تاریخ کے بدلتے تصورات نے

جلد ہی فقہاء ومحدثین کی مجلسوں میں تقدیسی لب ولہجہ پیدا کردیا۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ علمائے اسلام کو انبیائے بنی اسرائیل کا ہم پلہ قرار دینے کے لئے وضعی حدیثیں عام معلومات کا حصہ بن گئیں۔ جب مذہبی پیشوائی کو اس قدر اعتبار حاصل ہوجائے کہ اس پر ہر لحہ نئی نبوت کا گمان ہوتو پھر استحسان اور مصالح مرسلہ کے نام پر شریعت میں انسانی مداخلت کے لئے گنجائش پیدا ہوجانا فطری تھا۔ کسی نے کہا کہ ﴿اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولي الأمر منكم﴾ جیسی آیت میں اللہ اور اس کے رسول کے بعد جس کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اس سے مراد دراصل طبقۂ علماء ہی ہے۔ جابر حکمراں اولو الامر کے منصب پر بزور قوت قابض ہو چکے تھے اس صورت حال کے خلاف خروج کے بجائے علماء نے اسی میں عافیت سمجھی کہ آیت قرآنی کی نئی تاویل کے ذریعے پیشوائی کا یہ حق وہ اپنے لئے مخصوص کرلیں۔ سیاسی قیادت کے مقابلے میں چونکہ علماء کی ذات ایک طرح کی تقدیس لئے ہوئی تھی، وارثِ انبیاء کی حیثیت سے اب یہ ایک ایسے رسول کے نائب تھے جسے یہ حضرات بزعم خود شارع قرار دیتے تھے، پھر ان کا بذات خود أمنا الشارع کے منصب جلیل پر فائز ہوجانا کچھ عجب نہ تھا۔ علماء وفقہاء کی یہ نئی حیثیت انہیں استصلاح، استحسان، مصالح مرسلہ کے حوالے سے مصالحِ امت کے تعین کا کلی اختیار دیتی تھی۔ آنے والے دنوں میں اس عقیدے نے ایک مسلمہ حیثیت اختیار کرلی کہ "إن العلماء وضعوا الاحكام حيث شاؤا بالإجتهاد بحكم الإرث لرسول الله ﷺ" یعنی یہ کہ علماء کو اجتہاد کے ذریعے احکام وضع کرنے کا حق ہے جو بطور وراثت رسول ان کو پہنچا ہے۔[۱۳]

امناء الشارع کی اس نئی حیثیت نے علماء کو مذہبی پیشوائی کے ایک ایسے مقام پر فائز کردیا کہ نہ صرف یہ کہ غیر منصوص امور میں انہیں تشریح وتعبیر کا مکمل اختیار مل گیا بلکہ خود قرآن مجید بھی ان کی جولانیٔ فکر کی زد سے محفوظ نہ رہ سکا۔ مسلم فکر میں مذہبی پیشوائی کے اس نئے ادارے نے بہت جلد ایک ایسی صورت حال کو جنم دیا کہ علماء کے اجتہادی فیصلوں نے بنیادی اور مستقل حیثیت اختیار کرلی۔ قرآن و حدیث کی حیثیت ثانوی ہوکر رہ گئی۔ فقہائے حنفیہ کے ایک معروف امام ابوالحسن عبیداللہ الکرخی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ "ہر وہ آیت جو اس طریقے کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ۔ اور اسی طرح وہ حدیث جو اس قسم کی ہو وہ بھی مؤول ہے یا منسوخ۔[۱۴]

امناء الشارع کو کتاب وسنت کے مقابلے میں فوقیت حاصل کر لینا دراصل دین اسلام میں ایک قسم کی یہودیت کی پیدائش تھی۔ اہل یہود جن کے یہاں فقہی تعبیرات نے حلل اور شمّائی کے دو مختلف اور متحارب مدرسۂ فکر کو جنم دیا تھا جب اپنی مذہبی تاریخ میں ایک ایسے مقام پر جا پہنچے کہ وحی اور آراء الرجال کا راست ٹکراؤ ہونے

لگا تو اس صورت حال نے انہیں اصلاح احوال پر آمادہ کیا۔ حلل کے فقہی قواعد جو اپنے سات اصولوں سے نمو پا کر ربائی اسماعیل کے ہاں تیرہ اصولوں میں مرتب ہوئے تھے اور جسے بعد کے فقہاء نے ۳۲ اصولوں میں مرتب کیا، استنباط کی ایک ایسی تکنیک بن گیا تھا جو بآسانی غایت وحی کو شکست دے سکتا تھا۔ Baba Metzia میں اس صورت حال پر ایک عبرت انگیز تبصرہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فقہائے یہود کے مابین جب کسی مسئلے پر سخت اختلاف پیدا ہوگیا تو بالآخر اکثریت کے فیصلے کو بحث و مباحثے کے بعد اختیار کرلیا گیا۔ لیکن اس مجلس میں ایک خدا ترس ربائی جس پر فقہی طریقۂ استنباط کی خامی واضح تھی اور جس کا یہ احساس تھا کہ فقیہوں کی موشگافیوں کے نتیجے میں غایت وحی معطل ہو کر رہ گئی ہے اس نے اس اکثریتی فیصلے کو چیلنج کردیا۔ تب اس تنہا ربائی کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی راہ نہ تھی کہ وہ خدا سے راست مداخلت کا طالب ہو اور صرف اسی سے اپنے نقطۂ نظر کی حمایت چاہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس خدا ترس ربائی کی گریہ وزاری رنگ لائی اور آسمان سے پے در پے اس کی حمایت میں معجزات کا ظہور ہونے لگا۔ یہاں تک کہ ایک آواز غیبی نے اس کے نقطۂ نظر کی باقاعدہ توثیق و تصدیق کردی۔ لیکن اس آسمانی مداخلت کے باوجود فقہائے یہود کی مجلس نے اپنے اجتماعی فیصلے پر نظر ثانی سے انکار کردیا۔ ان کا کہنا تھا کہ خدا نے جب ایک بار تورات انسانوں کے حوالے کردی تو اب یہ انسانوں کا perogative ہے کہ وہ اپنی صوابدید اور بصیرت کے مطابق تورات کی تشریح و تعبیر کریں۔ فقہائے یہود کے ذہنوں پر تقدیسی تاریخ کا کچھ ایسا جبر تھا کہ وہ تورات کے مقابلے میں بھی اقوال بزرگاں اور قدیم فقہائے یہود کے اقوال سے دست بردار ہونے کو تیار نہ تھے۔ بدقسمتی سے امناء الشارع کے حوالے سے مسلم مذہبی فکر میں بھی یہی صورت حال پیدا ہوگئی۔

مشائخیت کے اس ادارے کو اعتبار بخشنے میں ان فقہی اصطلاحات نے اہم رول ادا کیا جنہیں بظاہر تو ترسیلِ معانی کے لئے وضع کیا گیا تھا البتہ اس کے مضمرات کا صحیح اندازہ اس وقت نہ لگایا جاسکا۔ قرآن مؤمنین کو تفقہ و تدبر کی عام دعوت دیتا تھا اور آیات اللہ فی الکون کو معرفت کی کلید کے طور پر پیش کرتا تھا۔ لیکن فقہائے عظام کی اصطلاحوں میں علم کا تصور، دین اور دنیا کے دو مستقل خانوں میں بٹ گیا تھا۔ پھر اس سطح کا علم دین بھی جو طالب علم کو اپنے دل و دماغ کے استعمال کی صلاحیت عطا کرتا ہو، جو فقہاء کی اصطلاح میں مجتہد بناتا ہو، فرض کفایہ قرار پایا تھا اور اب یہ خیال عام تھا کہ امت میں مجتہدین کا وجود قیام اور بقائے شریعت سے عبارت ہے۔ علماء کی ایک بڑی اکثریت جلد ہی اس مغالطے کا شکار ہوگئی کہ علم سے مراد مخصوص کتابوں کی تعلیم اور فقہاء و محدثین کی مخصوص مجلسوں سے اکتسابِ فیض ہے اور بس۔ علم دین کے حوالے سے جو مسلم فکر میں بڑی حد تک ایک اجنبی اصطلاح تھی مجتہدین کے ایک ایسے طبقے کا جواز فراہم کیا گیا جو مخصوص امور دینی میں لوگوں کی رہنمائی کرسکے۔[15]

اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے اور مجتہد کو دینی زندگی کا ناگزیر حوالہ قرار دینے سے یہودی ربائیوں اور عیسائی پوپ کی طرح مسلم مولویوں کا بھی ایک باقاعدہ طبقہ وجود میں آ گیا۔ تعلیم و تعلّم کے حوالے سے قرآن مجید میں اصحاب علم کے جس دبستان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا ابتدائے اسلام میں قراء کے نام سے جو لوگ مختلف قبائل میں اسلام کی تبلیغ کے لئے بھیجے جاتے رہے ہیں فرض کفایہ کے نتیجے میں قائم ہونے والا مذہبی پیشوائی کا یہ نیا منصب ان سے کوئی مطابقت نہ رکھتا تھا۔ کہ اس تصور کے مطابق ''اجتہاد کرنا فرض کفایہ تھا فرض عین نہیں حتیٰ کہ اگر ایک شخص بھی اس کام کو انجام دے دے تو سمجھا جاتا تھا کہ تمام لوگوں سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر تمام اہل زمانہ کوتاہی کریں گے تو سب گنہگار ہوں گے۔'' اس کے مطابق ''اجتہادی احکام و مسائل (حوادث)'' اجتہاد پر مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ سب پر سبب مرتب ہوتا ہے۔ اگر سبب (اجتہاد) نہ پایا جائے تو سارے احکام معطل ہو کر رہ جائیں۔ اس لئے مجتہد کا وجود ضروری ہے''۔[16] قراء یا تفقہ فی الدین کے حامل اصحاب جو کبھی مسلم معاشرے کی تعلیمی ضرورت پورا کرتے تھے مشائخیت کے اس نئے ادارے کے قیام کے باعث اور اجتہاد کو فرض کفایہ قرار دینے کے سبب اب ان کی حیثیت ایک ایسے ناگزیر دینی حوالے کی ہوگئی جس کے بغیر کسی اسلامی معاشرے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ بقول علامہ شاطبی: اگر کوئی عہد مفتی مجتہد سے خالی ہو جائے تو تکلیف کا مدار ہی ساقط ہو جائے گا اور یہ زمانہ فطرت کے مشابہ ہوگا جس میں احکام شرعیہ معطل ہو جاتے ہیں۔[17]

فقیہ کو دینی زندگی کا ناگزیر حوالہ قرار دینے سے یہ احساس عام ہوا کہ کتاب و سنت اپنی تمام تر لازوال حیثیت کے باوجود ہماری راہوں کو اس وقت تک منور نہیں کر سکتے جب تک علماء و فقہاء ہماری داد رسی کے لئے سامنے نہ آئیں کہ تعبیر و تشریح کا تمام تر حق اب ان کے نام محفوظ تھا۔ وہی شریعت کے رموز سے واقف سمجھے جاتے تھے۔ انہیں اس قدر اہمیت حاصل ہوگئی تھی کہ ان کے غیاب سے شریعت کے معطل ہونے کا گمان ہوتا تھا۔ دین اسلام میں اس نئی مذہبی پیشوائیت کے خلاف گاہے بہ گاہے جو آوازیں بلند ہوتی رہیں اس نے اس خیال کی بہر طور وضاحت کی کہ کسی فقیہ پر ایمان لانا جزوِ ایمان نہیں اور یہ کہ فقہاء پر ان کی فقاہت بطور وحی نازل نہیں کی گئی ہیں کہ ہم خود کو ان کی اطاعت کا پابند سمجھیں یا ان کے تفقہ کو لغزشوں سے معصوم جانیں۔ لیکن اس قسم کی صحت مند تنقید کو اس لئے بھی رواج حاصل نہ ہو سکا کہ جو لوگ اس نقطۂ نظر کا اظہار کرتے تھے وہ خود اس مغالطۂ فکری کا شکار تھے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے شارح کی حیثیت سے دوسروں کے لئے ان کی پیروی ناگزیر ہے۔[18]

قرآن نے اطیعوا الرسول کو اطیعوا اللہ کا توسیعہ بتایا تھا۔ دین کی فقہی تعبیر نے اسے وسعت دے کر اس

دائرہ کار میں طبقۂ علماء کو بھی شامل کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم معاشرے پر دین کی گرفت ڈھیلی اور فقہ کی گرفت سخت تر ہوتی چلی گئی۔

عہد رسول میں تعبیر وتفہیم دین کے حوالے سے خود پیغمبر کی شخصیت موجود تھی۔ انسانی تاریخ کے لئے یہ آخری موقع تھا جب وہ کسی بارے میں رسول کے توسط سے براہ راست خدائی جواب حاصل کر سکتا تھا۔ لیکن تاریخ کے ایک ایسے غیر معمولی لمحے میں نہ تو کسی فقہی مجلس کا تذکرہ ملتا ہے اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا ہے کہ وہ اس غیر معمولی صورتحال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اصحاب علم کی آراء کو فتوؤں کی شکل میں مرتب کر دے۔ حالانکہ عہد صحابہ میں بعض اصحاب علمی اور فکری طور پر ممتاز حیثیت کے حامل تھے۔ تاریخ کی کتابوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر بن خطابؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ کے نام خاص طور پر فہم دین اور معاملہ فہمی کے لئے مشہور ہیں۔ خلفاء راشدین کے عہد میں خلیفہ وقت اور اکابر صحابہ کی موجودگی میں مسجد نبوی میں نہ جانے کتنی مشاورت عمل میں آئی۔ کتنے امور پر باہم غور وفکر کیا گیا۔ ان میں سے بعض کا تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں مختلف انداز سے محفوظ ہے۔ یہ بات بھی نظرانداز نہیں کی جانی چاہئے کہ خلیفہ وقت کے وہ فیصلے جو کبار صحابہ کی مشاورت کے نتیجے میں عمل میں آئے ہوں مسلم معاشرے اور اسلامی فکر میں فقہی نظیر کی حیثیت رکھتے تھے، لیکن اس کے باوجود نہ تو ان فیصلوں کو محفوظ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ ہی اصحاب نبی کے غور وفکر نے کسی مدرسۂ فکر کے قیام کی راہ ہموار کی۔ حالانکہ اگر فہم دین کے حوالے سے مکاتب فقہی کے قیام کا کوئی سب سے زیادہ سزاوار ہوسکتا تھا تو وہ نبی کے تربیت یافتہ ان کے قریبی اصحاب تھے۔ لیکن ہمیں عہد صحابہ میں کسی مذہب صدیقی، عمری، عثمانی یا علوی کا سراغ نہیں ملتا۔ اور نہ ہی عبداللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی کے حوالے سے فقہ مسعودی کی ترتیب و اشاعت کا کوئی تذکرہ ملتا ہے۔[19] پھر جب عہد تابعین میں خلافت اسلامی کی پھیلتی سرحدوں اور بڑھتے امن و امان کی وجہ سے علمی مجالس کے سلسلے وسیع ہوتے گئے، تقریباً تمام ہی بلاد و امصار میں علماء وفقہاء کی مجلسوں کا سلسلہ وسیع ہوتا گیا، جب مسلم معاشرے میں علم کے حوالے سے سماجی حیثیت کا تعین ہونے لگا، موالی اور غلام، نومسلموں اور اجنبی ثقافت کے پروردہ لوگوں نے اس علمی تحریک میں خاطرخواہ حصہ لینا شروع کیا اس وقت بھی کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ آج کی یہ علمی مجلسیں کبھی دائمی حیثیت اختیار کر لیں گی یا یہ کہ آنے والے دنوں میں انہی علمی مجلسوں کے حوالے سے ائمہ اربعہ کی اصطلاح کو تقدیسی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

صحابہ کرام کے دنیا سے اٹھتے اٹھتے ان کے شاگردوں کی بے شمار مجلسیں مختلف شہروں میں آباد ہو چکی

تھیں۔ ان میں سے ہر شخص صاحب رائے تھا اور اپنی عقل وفہم کے مطابق کتاب وسنت کے فہم کو عام کرنا اپنا فریضۂ منصبی جانتا تھا۔ ان اصحاب علم کی واقعی تعداد تو تاریخ کے صفحات میں محفوظ نہیں۔ البتہ جن لوگوں کے تذکرے مختلف وجوہ سے تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہوگئے ہیں اس کی بنیاد پر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم دنیا میں ابوحنیفہ اور شافعی کے مرتبے کے کم ازکم پچاس اہل علم پائے جاتے تھے۔ اقبال نے اپنے خطبہ میں صرف پہلی صدی کے وسط تک منظر عام پر آنے والے اصحاب رائے فقہاء کی تعداد ۱۹ بتائی ہے[۲۰]۔ بعض مؤرخین نے دس ایسے اصحاب فن کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے۔ جو کبھی اپنے اپنے زمانے میں وقت کے امام اور مرجع خاص و عام تھے[۲۱] عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ھ)، امام شعبی (م۱۰۳ھ)، امام عطا بن ابی رباح (م۱۱۵ھ)، امام الاعمش (م۱۴۷ھ)، اسحاق بن یعقوب (م۱۳۸ھ)، امام جعفر الصادق، امام اوزاعی (م۱۵۷ھ)، عبداللہ بن شبرمہ (م۱۴۴ھ)، محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ (م۱۴۸ھ)، سفیان ثوری (م۱۶۱ھ)، لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (م۱۷۷ھ)، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راہویہ (م۱۳۸ھ)، ابراہیم بن خالد عرف ابوثور (م۲۴۶ھ)، داؤد ظاہری (م۲۷۰ھ) اور ابن جریر طبری (م۳۱۰ھ) جیسے حضرات ان لوگوں میں شمار کئے جاتے ہیں جن کی فقہی کاوشیں گو کہ ہم تک نہیں پہنچی البتہ اپنے عہد میں ان کی حیثیت کسی ابوحنیفہ اور شافعی سے کم نہ تھی۔ اس کے علاوہ ایسے فقہاء ومحدثین جو ان حضرات کے عہد میں ان سے اتفاق یا اختلاف رکھتے تھے اور جس کا تذکرہ علمی مناقشوں اور مناظروں کے ضمن میں تاریخ کی کتابوں میں محفوظ ہے، ان کی صحیح تعداد کا احاطہ ممکن نہیں۔ اور یہ سب یقیناً وہ لوگ ہیں جو اپنی مناظرانہ مجلسوں اور علمی مناقشوں میں علمی طور پر ان حضرات سے کم تر نظر نہیں آتے۔ لیکن ان بے شمار اصحاب فن کی تحریریں یا فتاوے نہ تو ہم تک پہنچ سکے ہیں اور نہ ہی ہم اس کے زیاں کو فکر اسلامی کے زیاں سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ جب امام اوزاعی، داؤد ظاہری یا طبری جیسے اصحاب جن کی تحریروں کے بغیر ہم اپنے دین کو مکمل سمجھتے ہوں تو یہی خیال ابوحنیفہ، امام مالک، شافعی اور ابن حنبل جیسے اصحاب کے سلسلے میں ظاہر کرنے میں کسی تکلفِ بے جا کی ضرورت محسوس کریں اور ہمیں یہ خیال ستانے لگے کہ ان حضرات کے سرمایۂ علمی کے بغیر ہمارا دین ناقص رہ جائے گا۔

ائمہ اربعہ: فقہ بمقابل وحی

ائمہ اربعہ کا عقیدہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ ایک ایسی جبری تاریخ جو بجا طور پر مسلمانوں کے عہد زوال سے عبارت ہے۔ فقہ کو استنباطی وحی یا functional revelation کی حیثیت حاصل ہوجانے کے بعد

عام مسلمانوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ اپنی دینی زندگی کی ترتیب و تدوین میں کسی فقیہ وقت کا سہارا لیں۔ پھر آنے والے دنوں میں جب بعض مسالک اپنے شاگردوں یا سیاسی مؤیدین کے سہارے قبولیت عام اختیار کرنے لگے تو باہمی چشمک اور مختلف مسالک کے حامیوں کے مابین رقابتوں کا سلسلہ بھی چل نکلا۔ جلد ہی ان رقابتوں نے علمی مناقشوں اور عوامی مناظروں کی صورت اختیار کر لی۔ فقہاء کو اپنے موقف کی برتری کے لئے صرف علم کا سہارا کافی نہ رہا، سیاسی نظام کی حمایت اور عوامی پروپیگنڈے کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک مسلک کے علماء دوسرے مسالک پر باقاعدہ حملے کرنے لگے۔ کسی شہر میں اگر باہر کے فقیہ وقت کی آمد ہوگئی تو مقامی فقہاء نے اس کی ایک نہ چلنے دی۔ ایسے دسیوں فرضی سوالات کی بوچھار کر دی جن کا مقصد دراصل مخاطب کو نیچا دکھانا تھا۔ علماء کی اس باہمی کشمکش کے ماحول میں ان کے متبعین کا باہم دست و گریباں ہوجانا فطری تھا۔[۲۲]

فقہی گروہ بندیوں نے مسلم معاشرے کو باہم برسرپیکار کر دیا۔ ایک مکتبہ فقہ دوسرے کو کافر کی سند عطا کرنا عین فریضہ دینی سمجھتا۔ مساجد کے منبروں سے علی الاعلان ایک دوسرے کی تکفیر کی جاتی۔[۲۳] یہاں تک کہ علماء کی گرمئ گفتار کی وجہ سے آپس میں سخت خونریز لڑائیاں ہوتیں اور بہت سے لوگ مارے جاتے۔ صورت حال کی نزاکت کا اس بات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ محمد بن احمد جو ائمہ معتزلہ میں سے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے معروف تھے، وہ محض اختلاف عقائد کی وجہ سے پچاس سال تک اپنے گھر سے باہر نہ نکل سکے۔[۲۴]

چھٹی صدی ہجری کے بغداد اور دمشق نے بین المسالک فسادات کے حوالے سے خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ حنفیوں، شافعیوں اور حنبلیوں کے مابین آئے دن فسادات کا بازار گرم رہتا۔ علماء کے نزدیک دین اب فقہی موشگافیوں کا نام تھا جس سے دستبردار ہونے کے لئے وہ تیار نہ تھے۔ اس صورتِ حال نے آگے چل کر مہم جو دشمنوں کو مملکت اسلامیہ کی اینٹ سے اینٹ بجادینے کی دعوت دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آخری رسول ﷺ کی امت جو نظری طور پر ایک خدا، ایک رسول، ایک کتاب کی دعویدار تھی فقہی بنیادوں پر بے شمار ائمہ کے خیموں میں بٹ جانے کے سبب خود اپنے ہی زوال و انتشار کا سبب بن گئی۔ لیکن اس سنگین صورتِ حال کے صحیح ادراک کے بجائے ہر گروہ کو اپنے اس دعوے پر اصرار رہا کہ فہم دین کی اصل کلید صرف اسی کے ہاتھوں میں ہے اور صرف اسی کا مسلک برحق ہے۔

مسالک کی ترویج و اشاعت کے لئے اب یہ بھی ضروری تھا کہ نظامِ وقت کسی مخصوص مسلک کو اپنی سرکاری فقہ کے طور پر قبول کرلے۔ مالکی اور حنفی مذہب کی ترویج و اشاعت بڑی حد تک اسی سیاسی سرپرستی کی

مرہونِ منت ہے۔[۲۵] کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شہر اور ایک ہی وقت میں مختلف ائمہ کے متبعین فروعی مسائل اور hair splitting میں باہم اس طرح مصروف رہنے لگے کہ ہرلحہ مذہب کے حوالے سے ایک خانہ جنگی کا خطرہ پایا جاتا۔[۲۶] ۶۶۵ھ میں مصر کے حکمراں ملک الظاہر بے برس بندوق داری نے روز روز کی اس چپقلش سے تنگ آ کر بیک وقت چار مختلف مسالک کے قاضی اس خیال سے مقرر کردیئے کہ ان چاروں فقہاء کے متبعین اپنے مذہبی مسالک کے مطابق متعلقہ امور فیصل کرسکیں۔ شاہ بے برس نے جو قدم محض رفع فتنہ کی خاطر اٹھایا تھا آگے چل کر یہی عمل ان چار مسالک کی مستقل شناخت کا سبب بن گیا۔ سرکاری طور پر مختلف فقہی مسالک میں سے چار کو مستقل شناخت عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے نسبتاً کم معروف مسالک رفتہ رفتہ پردۂ خفا میں چلے گئے۔

شاہ بے برس کا یہ فیصلہ نہ تو خلافت وقت کا مرکزی فیصلہ تھا اور نہ ہی ان چار مسالک کا انتخاب کسی علمی بنیاد پر کیا گیا تھا، اس لئے خاصے عرصے تک چار فقہاء کا یہ تصور ایک ڈھیلا ڈھالا تصور سمجھا جاتا تھا۔ بلاد اسلامیہ کے مختلف شہروں میں چار سے زیادہ مسالک پر عمل جاری رہا۔ آٹھویں صدی ہجری کے دمشق میں ابن بطوطہ نے ایک ہی مسجد میں تیرہ تیرہ اماموں کی اقتداء میں نمازوں کے قیام کا حال لکھا ہے۔[۲۷] البتہ ائمہ اربعہ کے تصور کو باضابطہ سند اس وقت ملی جب سلطان فرح بن برقوق نے نویں صدی ہجری کی ابتداء میں حرم کعبہ کے اندر چار مسالک کے علیحدہ علیحدہ مصلے قائم کردیئے۔ حرم کعبہ میں ائمہ اربعہ کے علیحدہ علیحدہ مصلوں کے قیام نے گویا ان چار مسلکوں کو دین اسلام میں ایک دائمی حیثیت عطا کردی۔

چاہے بے برس ہوں یا سلطان برقوق دینی اعتبار سے یہ دونوں شخصیتیں عام مسلمانوں میں احترام کی حامل نہ تھیں۔ بالخصوص سلطان برقوق کو تو بعض مورخین نے اشر الملوک تک قرار دیا ہے۔[۲۸] لیکن ان حضرات کی مشتبہ دینی حیثیت کے باوجود آنے والے دنوں میں ان کے اقدام نے فقہائے اربعہ کے canonization میں بنیادی رول ادا کیا۔ شاید اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ مسالک کی باہمی خانہ جنگی نے مسلم معاشرے کو جس طرح پارہ پارہ کردیا تھا اور دین کے نام پر ﴿کل حزب بما لدیھم فرحون﴾ کی جو عمومی صورتِ حال پیدا ہوچکی تھی، اس کے پیش نظر اب عافیت اسی میں تھی کہ رفع فتنہ کی خاطر کسی پانچویں فقہ کے قیام کا راستہ باقاعدہ روک دیا جائے۔ نویں اور دسویں صدی ہجری میں ہمیں علمی افق پر ''باب اجتہاد بند ہے'' کی جو صلائے عام سنائی دیتی ہے، اسے اسی پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔ حتیٰ کہ جو لوگ خود کو ان چار فقہاء کے خیموں سے باہر محسوس کرتے تھے ان کے لئے بھی ان ہی چاروں میں سے کسی ایک خیمے میں پناہ لینا مجبوری قرار پایا۔ علمائے متاخرین کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہ رہا کہ وہ سیاسی نظام کے پیدا کردہ ان فقہی حصار میں دانشوری کی بے بس

موت پر خاموش تماشائی بنے رہیں۔ ابوزرعہ کہتے ہیں کہ:

''ایک دن میں نے اپنے شیخ بلقینی سے پوچھا کہ شیخ تقی الدین سبکی کو اجتہاد سے کیا بات روکتی ہے۔۔۔ پہلے تو انھوں نے کچھ جواب سے احتراز کیا۔ میں نے کہا کہ میں تو اس کا سبب صرف یہی سمجھتا ہوں کہ یہ ان سرکاری عہدوں کے سبب ہے جو فقہاء مذاہب اربعہ کے لئے مقرر ہیں۔ اگر کوئی دائرہ تقلید سے قدم باہر نکالے گا تو اسے کچھ بھی نہ ملے گا۔ وہ عدالتی عہدوں سے محروم ہوجائے گا۔ عوام ان سے فتویٰ لینا چھوڑ دیں گے اور لوگ اسے بدعتی کہیں گے۔ (ابوزرعہ کہتے ہیں کہ) امام بلقینی یہ سن کر متبسم ہوئے اور مجھ سے اتفاق کیا۔''[۲۹]

اہل ایمان کی باہمی خانہ جنگی اور فکری تشتت کے ازالے کے لئے تقلید کا جو فارمولہ اختیار کیا گیا تھا، آگے چل کر وہ خود ایک نئے فتنے کا سبب بن گیا۔ مرض کی تشخیص خواہ کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہو اگر اس کے علاج میں صحیح antidote استعمال نہ کیا جائے تو مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوسکتے۔ گو کہ نظری طور پر تقلید کو معتبر قرار دینے کے سبب فوری طور پر فقہی اختلافات میں اضافے کا کسی حد تک سدباب ہوگیا اور اس طرح پانچویں اور چھٹے امام کے ظہور کا امکان بھی بڑی حد تک جاتا رہا۔ البتہ چار ائمہ اور ان کے شاگردوں کی فقہی موشگافیوں اور فروعی تنازعات کو سند اور دوام حاصل ہوگیا۔ آنے والے دنوں میں ان فروعات پر طولانی بحثوں کا جو سلسلہ چلا وہ صدیاں گزرنے کے بعد آج بھی کسی حتمی گفتگو کی محتاج ہیں۔ رفتہ رفتہ فقہی موشگافیاں اسلام کے فکری اور نظری چوکھٹے کا حصہ سمجھی جانے لگیں اور اس پر عین تفقہ فی الدین کا گمان ہونے لگا۔ ایسی صورت میں اگر کسی ذہن رسا نے فقیہہ کی پیدا کردہ فتنہ سامانیوں سے پریشان ہوکر احتجاج بھی کرنا چاہا تو اسے صرف یہ کہنے پر اکتفا کرنا پڑا کہ امت کے اتحادِ فکری کے لئے یہ مناسب نہیں کہ فروعی مسائل پر اختلافی بحثوں کو جاری رکھا جائے۔ بعض بالغ نظر علماء نے فقہی مسائل میں معتدل رویہ اختیار کرنے کی ترغیب میں باضابطہ رسالے لکھے۔ اور بعض مضطرب روحوں نے ان چار فقہ میں ایک طرح کی ہم آہنگی (synthesis) پیدا کرنے کی کوشش بھی کی[۳۰]۔ البتہ اس قبیل کی تمام کوششیں اس لئے کامیاب نہیں ہوسکیں کہ وہ انحراف فکری کے ازالے کا تمام تر سامان اسی انحراف فکری کے ذریعے کرنا چاہتی تھیں۔ ان کے لاشعور میں فقہائے اربعہ کی شخصیت کچھ ایسی تقدیس حاصل کرچکی تھی کہ فقہی بحثوں کے تباہ کن نتائج کے باوجود وہ اس فقہی فریم ورک سے باہر آ کر سوچنے کے لئے تیار نہ تھے۔ وہ زیادہ سے زیادہ فروعی نزاعات کی مذمت کرسکتے تھے، لیکن اسے فی نفسہٖ دینی فکر میں غیر ضروری اضافے یا ایک فکری بدعت کے طور پر دیکھنے کے لئے تیار نہ تھے۔ ان کے لاشعور میں ائمہ اربعہ کا عقیدہ اس قدر راسخ ہوچکا تھا کہ وہ

اسے خاص منجانب اللہ بتاتے تھے۔[۳۱] نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں فریبی فتنہ سازی سے نکلنے کی ہر خواہش اور تقلیدی بیڑیوں کو کاٹ ڈالنے کی ہر کوشش صرف اس لئے ناکام ہوتی چلی گئی کہ اب قیدی خود اپنی زنجیروں کی محبت میں مبتلا ہو چکا تھا۔

آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں ائمہ اربعہ کے نوتراشیدہ عقیدے پر اصرار اس لئے بھی بڑھتا جاتا تھا کہ اب حکمرانی پر جو لوگ فائز تھے ان کے ذہنوں میں اسلام کا کوئی واضح تصور نہ تھا۔ دینی اور دنیوی امور دو علاحدہ علاحدہ خانوں میں بٹ چکے تھے۔ حکمراں طبقہ امور دینی میں علماء کے اقتدار کو تسلیم کرتا تھا اور اس طرح سیاسی اور مذہبی اقتدار کے باہمی تعاون سے معاشرے پر فقہی اسلام کا تسلط باقی رکھا جاتا تھا۔ حکومتی سطح پر چار فقہاء کو تسلیم کیا جانا اور نویں صدی کی ابتداء میں، جیسا کہ ہم نے تذکرہ کیا ہے، حرم کعبہ میں چاروں فقہاء کے الگ الگ مصلوں کا قیام دراصل اسی امر کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس اقدام نے آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے چھوٹے چھوٹے فقہی خیموں کو تاریخ کی زینت بنا دیا، لیکن دوسری طرف اس وقتی مصالحانہ حل نے آنے والے دنوں میں فکر اسلامی کی گویا شکل ہی بدل ڈالی۔ گویا جو قدم رفع فتنہ کی خاطر اٹھایا گیا تھا وہ خود باعث فتنہ بن کر رہ گیا۔

فقہائے ائمہ اربعہ کو سرکاری سرپرستی اور recognition حاصل ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں ائمہ اربعہ کی اصطلاح کو عقیدے کی سی اہمیت حاصل ہوگئی، حالانکہ فقہ اپنے ابتدائی مرحلے میں، جب وہ صرف تعلیم و تعلّم کا حوالہ تھی اور جب وہ پوری طرح دین کی گرفت سے آزاد نہ ہوئی تھی، اس کی حیثیت محض نظری اور علمی تھی۔ دین کے مختلف مظاہر کو اسلام کے بنیادی فریم ورک سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش ایک ایسے معاشرے کا خلاقانہ اظہار سمجھا جاتا تھا جہاں امن و امان اور خوش حالی کے سبب تعلیم و تعلّم کی مجلسیں آباد ہو رہی ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی اور دوسری صدی میں نہ تو کسی فقیہ کا قول حجت میں پیش کیا جاتا تھا اور نہ ہی کسی مخصوص مذہب کے فکری چوکھٹے کے اندر فتویٰ دینا ضروری سمجھا جاتا تھا کہ تب فقہ دین کے چوکھٹے کے اندر operate کرتی تھی۔ شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق چوتھی صدی سے پہلے لوگ کسی خاص ایک مذہب پر متفق نہ تھے۔[۳۲] کہ تب بڑے سے بڑے فقیہ کو بھی اپنی فقہ کے بارے میں یہ غلط فہمی نہ تھی کہ اس کی استنباطی کوششوں کے نتیجے میں جو کچھ مرتب ہوا ہے اس کی حیثیت کتاب و سنت کے عرق کشید کئے لینے کی ہے۔ تب کتب فقہ کو عملی قرآن (functional revelation) کی حیثیت حاصل نہ تھی، یہی وجہ تھی کہ امام مالک نے خلیفہ وقت کی اس پیش کش کو سختی سے ٹھکرا دیا تھا کہ فقہی اختلافات کے سدّ باب کے لئے ان کی تالیف مؤطا کو ریاستی فقہ کی حیثیت

سے قبول کرلیا جائے۔ تب فقہ کی حیثیت تفہیم دین کے حوالے سے ایک انفرادی کاوش کی تھی، جس کا بنیادی مقصد تعلیمی تھا، تعبیری نہیں۔ اسے ایک ذاتی نتیجۂ فکر کی حیثیت تو حاصل تھی، مکتبۂ فکر کی نہیں۔ تب فقہاء کی مجلسیں درس گاہوں کی حیثیت رکھتی تھیں جہاں سے ہر شخص اپنی توفیق کے مطابق اکتساب فیض کرسکتا تھا۔ اس مجلس میں شریک ہونے یا اس مدرسے میں داخلے کے لئے باقاعدہ کسی مخصوص مذہبی فکر کو قبول کرنے کی ضرورت نہ تھی۔[۳۳] حنفی، شافعی، مالکی، ثوری، اوزاعی جیسے لاحقوں کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہ تھا کہ شخص مذکور نے ان اساتذہ یا ان کے جید شاگردوں سے اکتساب فیض کیا ہے اور بس۔ جس طرح آج ازہری، مدنی، قاسمی یا ندوی جیسے لاحقے درس گاہوں کی تبدیلی کے ساتھ طالب علم کے ناموں کا حصہ بنتے رہتے ہیں اسی طرح کل ایک ہی شخص کے لئے بیک وقت حنفی، شافعی اور مالکی ہونا ممکن تھا۔ خود امام شافعی اس خیال کی ایک بہترین توثیق ہیں جو بیک وقت حنفی بھی ہیں اور مالکی بھی۔ البتہ فقہائے اربعہ کی اصطلاح کے عام ہوجانے سے یہ لاحقے علمی وابستگی سے کہیں زیادہ مسلکی شناخت کا حصہ سمجھے جانے لگے اور اسے فکر اسلامی میں عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہوگئی۔[۳۴] حتی کہ بعد کے عہد میں فقہائے اربعہ کا یہ عقیدہ اتنا مستحکم ہوگیا کہ علمی اعتبار سے کسی شخص کے لئے ایک سے زیادہ فقیہ سے استفادہ ممکن نہ رہا۔ فقہی شناخت نے اس قدر اہمیت حاصل کرلی کہ فقہ کی کتابوں میں کسی حنفی کو شافعی مسلک اختیار کرلینے پر تعزیر کا مستحق قرار دیا جانے لگا[۳۵] اور بعض فقہاء نے حنفی سے شافعی بن جانے والوں کو اس قدر ساقط الایمان قرار دیا کہ وہ عدالتوں میں گواہی کے لائق بھی نہ رہے۔[۳۶] بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ **لو کان لی أمر فوضعت علی الحنابلہ جزیہ**۔[۳۷]

ائمہ اربعہ کو عقیدۂ دین بنادینے کے بعد اب اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ ان کے فقہی اختلافات کو بھی فکر اسلامی کا مستند اظہار قرار دیا جائے۔ ائمہ فقہ اور ان کے شاگردوں کے مابین مختلف مسائل پر لامتناہی تنازعات کا جو سلسلہ جاری تھا وہ بنیادی طور پر تاریخ کے راستے داخل ہوا تھا۔ ان امور پر تحکیم اور رہنمائی کے لئے اگر وحی کو استعمال کیا جاتا تو یقیناً اختلافات کے اس بھنور سے نجات ممکن تھی، لیکن جن لوگوں نے ائمہ اربعہ کی فقہ کو عقیدے کا حصہ بنالیا ہو ان کے لئے کسی ایسی تحکیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ وہ مخصوص فقہی چوکھٹے سے باہر سوچنے کو گویا دائرۂ اسلام سے خارج ہوجانا سمجھتے تھے۔ اپنی ہی پیدا کردہ غلط فہمیوں کے اسیر برملا اس بات کا اظہار کرتے کہ اصول میں اجتہادات ممکن نہیں۔ اور بعض علماء کے بقول اجتہاد فی الاصول برسوں پہلے ختم ہوگیا۔ موجودہ دماغ اب اس کا متحمل نہیں۔[۳۸] علماء کی ایک جماعت جس میں ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی، محی الدین ابن عربی اور ملا علی قاری جیسے اساتذہ فن شامل ہیں۔ مجتہد مطلق کے ظہور کے لئے باقاعدہ مسیح کی آمد اور ظہور

مہدی کی شرط لگاتے۔[۳۹] حتیٰ کہ وہ حضرات بھی جو غیابِ مجتہد کا شکوہ کرتے وہ بھی فقہ کے ان مسلّم چوکھٹوں کو توڑنا ناجائز قرار دیتے، بڑے بڑے دماغوں پر قرون ثلاثہ کی تقدیس کا کچھ ایسا جادو پڑ گیا تھا کہ ابن تیمیہ جیسے باغی ذہن کا دامن بھی تقلیدِ اسلاف کی دعوت سے پاک نہ رہا۔[۴۰] انسانی فکر کی پیدا کردہ غلط فہمیوں نے جب عقیدے کا اعتبار حاصل کرلیا تو پھر نہ صرف یہ کہ فقہائے اربعہ کے کسی تنقیدی مطالعے کا امکان یکسر ختم ہوگیا، بلکہ انسانی تخریج واستنباط اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تنازعات کو بھی تقدیس کا حامل بتایا جانے لگا۔ معتدل اور صلح جو قسم کے لوگوں نے اس خیال کی بھی وکالت شروع کردی کہ ائمہ اربعہ کی متضاد اور متحارب آراء یکساں معتبر ہیں اور یہ کہ اس تضادِ فکری کو کتاب وسنت کی باقاعدہ سند حاصل ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ تمام آراء چونکہ مختلف آثار و روایات کی بنیاد پر قائم کی گئی ہیں اس لئے اس تضاد فکری کا سلسلہ صحابۂ کرام تک جا پہنچتا ہے۔[۴۱] ''**ألصحابة كلهم عدول**'' یا ''**ألصحابة كالنجوم**'' جیسی حدیثوں کے سہارے فقہی اختلافات کو سند عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔[۴۲] اس طرح ائمہ اربعہ کے عقیدے نے اپنے جواز اور استناد کے لئے صحابۂ کرام پر بھی اختلاف فکر وعمل کی دبیز دھندلی چادر ڈال دی۔ آنے والے دنوں میں فقہائے اربعہ کے مسالک میں جو نامور علماء پیدا ہوئے ان میں سے بیشتر نے اپنے مسلک کا تنقیدی جائزہ لینے کے بجائے آثار و روایات کی نئی تنقیح وتاویل اور جمع وتدوین کے ذریعے اپنے مسلک کی حقانیت واضح کی۔ احادیث کے دفاتر اور قرآن مجید کے صفحات کا اس انداز سے جائزہ لیا جانے لگا کہ علماء اپنے فقہی مسلک کو زیادہ احق اور دوسروں کے مسالک کو کمزور تر ثابت کرسکیں۔ فقہاء کے اختلاف کو جواز بخشنے کے لئے جب روایتوں کے دفتر میں صحابہ کرام کے اقوال کی تلاش کا سلسلہ چل نکلا تو نہ صرف یہ کہ نماز جیسی متواتر عبادت مختلف فیہ ہوگئی بلکہ قرآن جیسا بنیادی وثیقہ بھی اختلاف کی زد سے نہ بچ سکا۔ روایت سازوں نے عبداللہ بن مسعود جیسے جلیل القدر صحابی پر یہ الزام وارد کردیا کہ وہ معوذتین کو قرآن کی سورتیں تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اور یہ کہ آج ان سورتوں کا قرآن میں موجود ہونا دراصل اجماع صحابہ کا مرہون منت ہے۔ اس قسم کی غیر مستند روایتوں سے چونکہ اجماع بطور اصول فقہ ثابت ہوتا تھا اس لئے اس بات کی طرف کم ہی توجہ گئی کہ اس مفروضہ اصول اور مفروضہ مثال کی زد میں خود قرآن جیسا وثیقہ بھی آنے سے نہ رہا، جس کے بغیر دین اسلام کی بنیاد ہی مشکوک ہوجاتی ہے۔ ائمہ اربعہ کے canonization اور فقہائے اربعہ کے تنازعات کو دینی سند عطا کردینے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ دینی فکر میں تاریخ کے حوالے سے ابتدائی عہد کے مسلمانوں کے سلسلے میں جو التباسات شامل ہوگئے تھے خود تاریخی بنیادوں پر ان کا انکار ممکن نہ رہا۔

رفتہ رفتہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح نے فکر اسلامی میں ایک مستقل حیثیت اختیار کرلی۔ بعض کبار فقہاء نے

ائمہ اربعہ کے خیموں سے باہر رہ جانے والے اہل ایمان کو اہل بدعت اور اہل نار قرار دیا۔[۴۳] فقہائے اربعہ جو زیادہ سے زیادہ ہماری فکری تاریخ کے علامیہ کہے جاسکتے تھے، انھیں وحی کے ناگزیر توسیعہ کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا۔ تاریخ کو جو لوگ باقاعدہ دین باور کرانا چاہتے تھے اور جو آراء الرجال کو وحی کا توسیعہ بتانے پر مصر تھے، انھوں نے اس مقصد کی خاطر ان تمام ہتھکنڈوں کو استعمال کرنا ضروری سمجھا جو تاریخ کو تقدیس کا اعتبار دینے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ رسول اللہ سے منسوب ایسی فرضی روایتیں بھی تراشی گئیں جو فقہائے اسلام کے ظہور کو سند بخشتیں اور ان کی فقہ کو سلامتیٔ فکر سے تعبیر کرتیں۔ جب مختلف مسالک کے متبعین اپنے اپنے مکتبہ فکر کو دین کا واحد مستند فہم بتائیں اور دوسرے مسالک کی تضعیف کو اپنا دینی فریضہ گردانیں تو ایسی صورت میں فرضی احادیث اور تقدیسی خواب کے بیانات کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے۔ کہنے والوں نے رسول اللہ سے یہ روایت منسوب کی "سيكون في امتي رجل ابو حنيفة هو سراج امتي".[۴۴] اس قبیل کی احادیث سے جہاں ابوحنیفہ دین کے ناگزیر حوالے کی حیثیت سے سامنے آتے تھے وہیں اس خیال کو بھی تقویت ملتی تھی کہ ائمہ اربعہ کا ظہور اللہ تعالیٰ کی ایک سوچی سمجھی اسکیم کا حصہ ہے، جس کے بغیر دین کا سمجھنا یا اس پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ ایسے خواب بھی بیان کئے گئے جس میں اللہ تعالیٰ کے یہاں ابوحنیفہ کا مرتبہ سب سے بلند، اس کے بعد ابو یوسف، اس کے بعد امام احمد کا درجہ بتایا گیا۔[۴۵] ائمہ فقہ کے سلسلے میں ایسی محیرالعقول اور غلوآمیز روایتیں بیان کی گئیں جن کا مقصد انھیں ایسی صلاحیتوں کا حامل بتانا تھا جو کسی مامور من اللہ شخص میں ہی ہوسکتی ہیں۔[۴۶] فقہاء کے استنباط فکری کو براہِ راست رسول اللہ اور ان کے صحابہ کرام کا توسیعہ بتانے کی کوشش بھی کی گئی۔ کہا گیا کہ ابوحنیفہ اپنے استاد حماد بواسطہ علقمہ بواسطہ عبداللہ بن مسعود اپنی فقہی کاوشوں میں راست رسول اللہ سے اکتساب کرتے ہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ فقہ حنفی محض کسی ایک شخص کی کاوشوں کا نتیجہ نہیں بلکہ خیرالقرون کی اہم شخصیات اس کی ترتیب وتدوین میں شامل رہی ہیں، اس لئے ایک ایسی اجتماعی کوشش کو متاخرین کے لئے ایک ابدی حوالے کی حیثیت حاصل ہونی چاہئے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ جن لوگوں نے ابوحنیفہ کو مجلس الفقہاء کے سربراہ کی حیثیت سے دکھانے کی کوشش کی خود ان کے ذہنوں پر اہل یہود کی فقہی تاریخ اور ان کی مجلس علماء کی تفصیلات کا سایہ کس قدر پڑا تھا۔ اس طرح کی تفصیلات سے عملاً تو یہی ہوا کہ مجلس بزرگان کے حوالے سے فقہ یہود یعنی تلمود کو جو تقدیسی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، کچھ یہی صورت حال عام مسلم ذہنوں میں فقہاء اربعہ کے سلسلے میں پیدا ہوگئی۔ گو کہ ابوحنیفہ کی مفروضہ مجلس الفقہاء کے سلسلے میں واقعات کی سطح پر تاریخی تناقص موجود تھے[۴۷] لیکن جو لوگ متقدمین کو مامور من اللہ ہستی تسلیم کرنے پر آمادہ ہوں بھلا ان کے لئے تاریخ کی تنقید کا سوال ہی کب پیدا ہوتا تھا۔ چنانچہ فرضی احادیث،

تفصیلی تاریخ اورالہامی خوابوں کے ذریعہ فقہائے اربعہ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش باریاب ہوگئی۔ ائمہ اربعہ کے حوالے سے متاخر فقہاء کے لئے بھی اس بات کی گنجائش نکل آئی کہ وہ بندے اور خدا کے مابین تعبیر دین کے حوالے سے *liaison* کا منصب سنبھال لیں۔ کسے پتہ تھا شاہ بے برس کا ایک وقتی فیصلہ اور رفع فتنہ کی ایک مقامی کوشش آنے والے دنوں میں فکر اسلامی کے لئے دائمی اور ناگزیر حوالے کی حیثیت اختیار کرلے گی۔ اور جو دین احبار و رہبان کے منصب کے خاتمے کے لئے دنیا میں آیا تھا، خود اس کے اندر فقہائے اربعہ کی روحانی پیشوائی کی راہ ہموار ہوجائے گی۔ فکر اسلامی میں فقہاء اربعہ کے اجنبی پودے نے ایک بار پھر اصر و اغلال کے لئے راہ ہموار کردی۔

اصول اربعہ اور تنسیخ وحی

عہد رسول میں شرع کا واحد ماخذ صرف اور صرف قرآن مجید تھا۔ یہی وہ کتاب تھی جو مسلمانوں کی تمام تر انفرادی اور اجتماعی زندگی کی سمت متعین کرتی تھی۔ خود رسول ﷺ پر اس کی اتباع لازم تھی۔ آپ ﷺ کی حیثیت شارح کی تھی شارع کی نہیں[۴۸]۔ گو کہ رسول کی ذات قرآن سے باہر علیحدہ وجود کی حامل دکھائی دیتی تھی لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ جتنی زیادہ باہر دکھائی دیتی تھی، اس سے کہیں زیادہ خود قرآن کے اندر موجود تھی۔ بالفاظ دگر اہدافِ قرآنی کے حصول کے لئے رسول اللہ کی تمام تر کاوشیں اسی وثیقۂ وحی سے رہنمائی حاصل کرتیں۔ حتیٰ کہ رسول اللہ کے وصال کے بعد بھی جب تک مسلم ذہنوں میں تاریخ کا صحت مند تصور باقی رہا، اسوۂ رسول کی تلاش میں اس کتاب کو مرکزی حیثیت حاصل رہی، البتہ آنے والے دنوں میں تقدیسی تاریخ کے زیر اثر جب آثار و اخبار کو سنت کا مماثل سمجھا جانے لگا تو قرآن سے باہر نئے مأخذ شرع کے وجود میں آنے کی راہ ہموار ہوگئی۔

گذشتہ صفحات میں ہم اس جانب اشارہ کرچکے ہیں کہ کس طرح بالکل ابتدائی صدیوں میں مسلم اہل فکر کے مابین سنت کی تشریعی حیثیت کے حوالے سے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے دو گروہ پیدا ہوچکے تھے۔ یہی وہ عہد تھا جب پورا مسلم معاشرہ ایک طرح کی زبردست علمی تحریک کی زد میں تھا۔ اگر ایک طرف فقہاء و محدثین کی مجلسیں آباد ہوتی جاتی تھیں۔ آثار و اخبار کی تحفیظ کا غلغلہ برپا تھا تو دوسری طرف اجنبی فلسفے اور بیرونی ذہن کے اثرات بھی مسلم فکر پر پڑ رہے تھے۔ بنیادی طور پر یہ بیرونی فکری مداخلت کا کرشمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں سنت کی تشریعی بحث کو وسعت دے کر اس میں اجماع اور قیاس کو بھی شامل کرلیا۔ اس طرح جو امت عہد رسول میں صرف قرآن مجید کو اپنی ہدایت کے لئے کافی و شافی خیال کرتی تھی اور جس کے کبار خلفاء ''حسبنا

کتاب اللہ" کہہ کر وحی کی مرکزی حیثیت کی توثیق کیا کرتے تھے اب اسی امت میں فی نفسہٖ ماخذ شرع باعث نزاع بن گیا۔

مسلم فکر میں اصولِ اربعہ کے اجنبی خیال کی نشوونما کا سہرا ایک ایسے شخص کے سر ہے جو ہماری ثقافت کا پروردہ تو ضرور ہے البتہ فکری رجحان کے اعتبار سے وہ قرآنی تصور حیات سے کہیں زیادہ یونانی تعقل پسندی کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور جسے علمائے اسلام اپنی فقہی اصطلاح میں عالم دین بھی تصور کرتے۔ واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ھ) جسے بجاطور پر مسلمانوں میں علم کلام کا مؤسّس سمجھا جاتا ہے، نے پہلی بار ثبوت حق کے لئے چار اصول قائم کئے۔ اس نے کہا کہ حق کے ثبوت کے چار طریقے ہیں: قرآن ناطق، حدیث متفق علیہ، اجماع امت اور عقل و حجت (بمعنی قیاس) معرفت حق کے اس کلامی طریقہ کار نے آنے والے دنوں میں مسلم فکر پر گہرے اثرات مرتب کئے۔ ایسا اس لئے بھی کہ ابتدا میں فقہاء، محدثین اور علمائے کلام کی علیحدہ علیحدہ شناخت قائم نہ ہوئی تھی۔ بسااوقات مختلف رجحانات ایک شخص کے ہاں overlap کرتے نظر آتے، ایک طریقۂ تاویل وتعبیر دوسرے کو متاثر کرتا۔ خود فقہ کی تدوین میں اصطلاحوں کے تعین، علت کی دریافت، نظائر کی تلاش، خاص و عام کے تعین میں کلامی ذہن کی کارفرمائی کو کلیدی اہمیت حاصل تھی۔ پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کلامی مباحث سے فقہی ذہن متاثر نہ ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ آیات قرآنی میں عام اور خاص کی بحث بھی سب سے پہلے واصل نے ہی ایجاد کی۔[۴۹]

کلامی طریقۂ تاویل وتعبیر، جسے آگے چل کر ایک مدرسۂ فکر کی حیثیت حاصل ہوگئی اور جسے عرصہ ہائے دراز تک تحریک اعتزال کے نام سے مطعون کیا جاتا رہا، نے بالکل ابتدائی ایام میں اسلامی فکر پر گہرے اور دور رس اثرات مرتب کئے۔ مبالغہ نہ ہوگا اگر یہ کہا جائے کہ اسلام میں فقہی ذہن کی پیدائش بڑی حد تک ان ہی کلامی اثرات کی مرہون منت ہے۔ گو کہ ابتداء سے ہی ہمارے یہاں کلامیوں کی سلامتیٔ فکر متنازعہ رہی ہے۔ فقہاء و محدثین اسے انحراف فکری پر محمول بتاتے رہے ہیں بلکہ بعض کبار فقہاء نے اس علم کو حاصل کرنا ممنوع قرار دیا[۵۰] اور بعضوں نے کلامیوں کی برسرِ عام تذلیل کے سلسلے میں فتاوے جاری کئے،[۵۱] لیکن اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ علم کلام نے عرصہ ہائے دراز تک مسلم فکر پر بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنی گرفت برقرار رکھی۔ کلامیوں کے انحرافِ فکری کو شکست دینے کے لئے ان کے مخالفین نے اس طریقۂ تاویل کا گہرائی سے مطالعہ کیا اور اپنی مدافعت میں ان کے طریقۂ بحث سے مدد لی۔ امام ابوحنیفہ سے امام غزالی تک ایسے علمائے اسلام کی ایک طویل فہرست ہے جنھوں نے اولاً تو علم کلام میں دلچسپی لی، اس طریقۂ تاویل سے بہت کچھ سیکھا، اس سے متاثر ہوئے اور پھر جب اس طریقۂ تاویل کی مضرّت رسانی اور اس کے inconclusive ہونے کا احساس ان کے ذہنوں پر

واضح ہوتا گیا تو اس سے نہ صرف تائب ہوئے بلکہ اس کے حصول کو انحراف فکری پر محمول کیا۔ لیکن تحریک اعتزال کے ان تمام تر انکار اور استزاد کے باوجود وہ اپنے دل و دماغ کو اس کلامی طریقۂ فکر سے یکسر علیحدہ نہ رکھ پائے۔ فقہ کی تدوین و ارتقاء میں اس اجنبی ذہن کی کارفرمائی جابجا محسوس کی جا سکتی ہے۔ فقیہ جب نص قرآنی میں **إقتضاء النص**، **اشارة النص** اور **دلالة النص** کی تلاش میں سرگرداں نظر آتا ہے یا جب قرآن کے متعین کردہ محرمات میں اپنی متعین کردہ مکروہات کا اضافہ ضروری سمجھتا ہے یا جب وہ فرض اور واجب کی اصطلاحوں میں کلام کر رہا ہوتا ہے یا پھر امورِ عبادات کو فرض، واجب، سنت اور نفل کی تقسیم کے ذریعے سمجھنا، سمجھانا چاہتا ہے تو وہ دراصل غیر شعوری طور پر انہی کلامی اثرات کے زیر اثر ہوتا ہے جس کے حاملین کے خلاف اس کے فتویٰ کے دہانے کھلے ہوتے ہیں اور جنھیں وہ فقہی فریم ورک میں قابل اعتبار مسلمان بھی تسلیم نہیں کرتا۔

واصل کا اصولِ اربعہ جو بنیادی طور پر قرآن مجید اور سنتِ ثابتہ کو قبول عام کے معیار پر مستند قرار دینے اور عقل و حجت کے حوالوں سے اسے مزین کرنے کی کوششوں سے عبارت ہے، بظاہر کسی بڑے انحرافِ فکری کا علامیہ نہیں معلوم ہوتا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ان اصولِ اربعہ میں قرآن مجید کی مرکزی اور بنیادی حیثیت برقرار رکھی جاتی تو شرع کے ضمنی مآخذ کے وجود میں آنے کا امکان کم ہی ہوتا لیکن ہوا یہ کہ اصولی طور پر قرآن کی بنیادی حیثیت تسلیم کئے جانے کے باوجود وحی غیر متلو کے حوالے سے حدیث کی تشریعی حیثیت مستحکم ہوتی گئی۔ پھر حدیث معاذ کے حوالے سے کتاب اللہ اور سنت ثابتہ کے علاوہ قیاس کو باقاعدہ ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا۔ اس طرح جب یکے بعد دیگرے قرآن مجید سے باہر تشریعی ماخذ وجود میں آنے لگے تو پھر ان اصولِ اربعہ کو شافعی کے الرسالہ نے باقاعدہ اصول فقہ کی حیثیت عطا کر دی۔ گو کہ علماء کا ایک حلقہ ابتداء ہی سے حدیث کو محض قرآن کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھتا رہا ہے۔ (شاطبی نے الموافقات میں اس مکتبۂ فکر کی بھرپور وکالت کی ہے) اور بعض علماء حدیثِ معاذ سے برآمد ہونے والے جواز اجتہاد کو بنیادی طور پر کتاب و سنت کے توسیعہ کی حیثیت سے دیکھتے رہے ہیں کہ یہاں قیاس و اجتہاد قرآنی paradigm کے اندرون میں operate کرتا ہے اس سے باہر نہیں۔ لیکن ان تمام حزم و احتیاط کے باوجود شافعی کے عہد تک ان اصولِ اربعہ نے کچھ ایسی مقبولیت حاصل کی کہ اسے ثبوتِ حق کے لئے مسلمہ کلیہ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ جب ایک بار قرآن سے باہر تشریعی مآخذ کے تعین کا سلسلہ چل نکلا تو پھر سنت کے علاوہ اجماعِ امت اور **الراسخون في العلم** کے قیاسات کو بھی تقدیسی اہمیت حاصل ہوگئی۔ تاریخ کو سنت کے مستند ماخذ قرار دیئے جانے سے **اولاً** متضاد اور متخالف تعبیروں کی گنجائش پیدا ہوئی۔ **ثانیاً** اجماع اور قیاس کو سند بخشنے کے لئے تاریخی حوالوں کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت محسوس ہوئی۔

نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی میں ماخذ کے تعین میں قرآن مجید کی وہ کلیدی حیثیت برقرار نہ رہ سکی۔ آثار واقوال، اجماعِ امت اور قیاس و اجتہاد کے علاوہ استحسان، استصلاح، مصالح مرسلہ، عرف و عادات اور نہ جانے کتنے ذیلی، ضمنی اور خودساختہ مآخذِ شرع وجود میں آگئے۔ کسے پتہ تھا کہ واصل کا اصولِ اربعہ جو اپنے عہد میں محض ایک فلسفیانہ موشگافی اور عقلی رویے کی حیثیت سے دیکھا جاتا تھا۔ آنے والے دنوں میں شافعی کے توسط سے باقاعدہ تفقہ فی الدین کی کلید بن جائے گا اور اس کے بغیر تلاشِ حق کی کوئی کوشش مستند اور بامراد نہ سمجھی جائے گی۔

اسلامی فکر میں اصولِ اربعہ کے راستے انحرافاتِ فکری کے صحیح ادراک کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان اصولوں کے اسرار وعواقب کو صحیح تناظر میں دیکھ سکیں۔ آج اگر ان اصولِ اربعہ کو فقہ کے لازوال اصول کی حیثیت حاصل ہے اور آج اگر اجتہادِ فکری کے جدید داعیان بھی اس کی مسلمہ حیثیت کو چیلنج کرنے کا یارا نہیں رکھتے، یا اس کی ضرورت نہیں سمجھتے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان حضرات کو اس کے اسرار وعواقب کا صحیح اندازہ نہیں ہے۔

۱-قرآن مجید — فقہ اسلامی کے ماخذ میں ان اصولِ اربعہ کے مطابق قرآن مجید کو پہلے نمبر پر رکھا گیا ہے، جس سے بظاہر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ قرآن مجید ہمارے فقہی سرمایے کی پہلی ناگزیر منزل ہے لیکن فقہائے کرام کے نزدیک قرآن مجید کی تشریح و تاویل کا جو طریقۂ کار مروج ہے اس سے اس خیال کی قلعی کھل جاتی ہے، بقول شمس الائمہ السرخسی:

> ''اعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في دفات المصاحف، المنقول الينا على الاحرف السبعة نقلا متواترا''۔[۵۲]

> ''جاننا چاہئے کہ 'الکتاب' وہ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل کیا گیا، جو مصاحف کے دفتین میں لکھا ہوا ہے جو سات حرفوں پر بذریعہ تواتر ہم تک منتقل ہوا ہے''۔

گویا فقہاء کے نزدیک الکتاب سے مراد وحیٔ ربانی کا وہ لازوال مصحف نہیں جو دفتین میں موجود ہر خاص و عام کی دسترس میں آج بھی پایا جاتا ہے بلکہ اس کے برعکس فقہاء کا قرآنِ مجید سبع احرف پر نازل کیا جانے والا ایک ایسا قرآن ہے جس کی مختلف قرأتیں یا آیات میں لفظ و معانی کے اختلافات، آثار و روایات کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ سرخسی کے اس دعوے کو ہم محض ایک شخص کے التباسِ فکری پر محمول کرتے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتبِ فقہ میں ان مفروضہ قرأتوں اور خودساختہ اختلافی آیات سے استنباط اور اکتساب کا سلسلہ عام ہے اور اسے تفقہ کی کلید کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، لہٰذا ہم سرخسی کے اس بیان کو محض ایک معتبر عالم دین کے التباسِ فکری پر محمول نہیں کر سکتے۔ ابوحنیفہ نے اپنی فقہ میں بارہا قرأت شاذّہ مثلاً عبداللہ بن مسعود کی قرأت کو لائق

اعتناء سمجھا ہے۔ فقہی مسائل کے استنباط میں وضاحت و بیان اور خبر کی حیثیت سے اسے مفید علم ظنی تسلیم کیا گیا ہے۔ سرخسی بڑی وضاحت کے ساتھ ان مفروضہ قرآنی نسخوں کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ:

نحن ما اثبتنا بقرأة ابن مسعود كون تلك زيادة قرآنا، وانا جعلنا ذلك بمنزله خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ الا سماعا من رسول الله وخبره مقبول في وجوب العمل به.[۵۳]

''عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں ہم انھیں قرآن نہیں قرار دیتے بلکہ ان کو اپنے اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ انھوں نے خود حضور سے راست ان زائد کلمات کو پڑھا ہے اور حضور کی خبر وجوب عمل کے باب میں مقبول ہے۔''

فرضی قرآنی نسخوں اور قرأت شاذ سے استنباط فقہی میں احناف تنہا نہیں ہیں۔ شافعی جنہیں اصول فقہ کے مؤسس کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی الکتاب کے سلسلے میں اس التباسِ فکری کا شکار نظر آتے ہیں اور ان کے یہاں بھی استنباط فقہ میں مفروضہ قرآنی آیتوں کے استعمال کا عمل دخل ملتا ہے۔ مثال کے طور پر رضاعت کے سلسلے میں فقہ شافعی اس خیال کی حامل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت کے سلسلے میں کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا۔ فقہ شافعی میں پانچ گھونٹ کی تخصیص حضرت عائشہؓ سے منسوب اس خبر پر ہے جس کے مطابق خمس رضعات کبھی قرآن مجید کا حصہ تھا۔ شافعی ہوں یا ابوحنیفہ دونوں کے یہاں رضاعت کے لئے پانچ گھونٹ کی تخصیص دراصل اسی فرضی قرآن کی اس فرضی آیت سے ماخوذ ہے جس کا اتہام حضرت عائشہؓ کے سر رکھا گیا ہے۔ اسی طرح چور کے دائیں ہاتھ کاٹنے کے سلسلے میں عبداللہ بن مسعودؓ سے منسوب مفروضہ قرأت ''**فقطعوا ایمانهما**'' سے ان دونوں مکاتب فقہ نے روشنی حاصل کی ہے۔[۵۴] اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جو اس امر پر دال ہیں کہ فقہاء نے اپنے تفقہ فی الدین میں الکتاب سے قرآن مجید مراد لینے اور اسے اپنے فکری چوکھٹے میں کلیدی اہمیت دینے کے بجائے آثار و اقوال کے دفتروں میں پائے جانے والے مفروضہ قرآن کو کہیں زیادہ اہمیت کا حامل سمجھا ہے۔ مثلاً آیت قرآنی ﴿**اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم**﴾ (طلاق:۶) میں مطلقہ کے لئے صرف مسکن کا حکم آیا ہے۔ ابوحنیفہ قرأۃ عبداللہ بن مسعود ''**وأنفقوا عليهن من وجدكم**'' کی رعایت سے مسکن کے ساتھ ساتھ نفقہ کے وجوب کے بھی قائل ہیں۔ اسی طرح کفارۂ یمین میں تین روزہ کے مسلسل رکھنے کی قید عبداللہ بن مسعود کی قرأۃ '**فصيام ثلاثة ايام متتابعات**' کی مرہون منت بتائی

جاتی ہے۔ اس طرح کی دیگر مثالیں ہم تیسرے باب میں بھی پیش کر چکے ہیں۔ یہاں ان چند مثالوں کے پیش کرنے سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ فقہاء کے یہاں الکتاب سے صرف قرآن مجید مراد نہیں ہوتا بلکہ وہ مفروضہ قرآنی آیتیں اور قرأتیں بھی الکتاب کا حصہ سمجھی جاتی ہیں جو سراسر دشمنانِ اسلام کے بیمار ذہن کی پیداوار ہیں اور جنہیں رسول اللہ پر نازل ہونے والی وحی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ رہا وحیٔ ربانی کا وہ لازوال اور غیر محرف ماخذ جسے ہم قرآن مجید کے نام سے جانتے ہیں اور جس کا ایک ایک حرف کسی قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے تو واقعہ یہ ہے کہ فقہ نے اس کتاب ہدایت سے روشنی حاصل کرنے کے بجائے اسے خاص و عام، مجمل و مفصل، ناسخ و منسوخ، امر و نہی اور حقیقی و مجازی کی بحثوں کے ذریعے عملاً معطل کر رکھا ہے۔

۲-سنت —— سنت بمعنی حدیث ایک تشریحی اور تعبیری اہمیت کا حامل تھا۔ احادیث و آثار کو اگر قرآن مجید کے تشریحی ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جاتا تو یقیناً آثار کے بین السطور میں فہم قرآنی کے لئے خاصہ مواد موجود تھا، لیکن ہوا یہ کہ سنت، حدیث، اسوہ جو الگ الگ اہمیت کی حامل تھیں، انھیں باہم ایک دوسرے سے خلط ملط کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سنت کے حوالے سے آثار و روایات کی تعبیری اہمیت سے کہیں زیادہ تشریعی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس طرح قرآن سے باہر تاریخ کے صفحات میں شرعِ اسلامی کے اس دوسرے ماخذ کی تلاش کا کام شروع ہوگیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ آپؐ کا ہر اسوہ دین میں حجت کی حیثیت رکھتا ہے اور ان معنوں میں یقیناً سنت کو تشریعی اہمیت حاصل ہے البتہ روایات کے دفتروں میں رسول اللہ سے منسوب اقوال کو سنت کا لازوال اظہار قرار دینا خطرناک اور دوررس نتائج کا باعث ہوا۔ رسول اللہ ﷺ کے ہر عمل کے سلسلے میں مختلف اور متضاد روایتوں نے ایک ایسے تضادِ فکری کو جنم دیا جسے اگر فقہ کی بیساکھی نہ ملی ہوتی تو یہ متضاد روایتیں تاریخ کے trash can میں کب کی معدوم ہو جاتیں۔ روایات کے ذریعے سنت کے سلسلے میں جو التباسات مسلم فکر میں داخل ہو رہے تھے، فقہ نے اسے باضابطہ تشریعی حیثیت دے دی اور اس طرح اس کے canonization سے اس انحراف فکری کو دوام مل گیا۔ سنت بمعنی روایات کی تشریعی حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے اس قسم کے خیالات بھی سامنے لائے گئے کہ جس طرح رسول اللہ پر قرآن مجید نازل ہوا کرتا تھا، اسی طرح بواسطہ جبرئیل سنت بھی نازل کی جاتی تھی۔ اوّل الذکر کی حیثیت اگر وحیٔ جلی کی ہے تو ثانی الذکر وحی خفی سے کم نہیں۔ اوّل الذکر اگر وحیٔ متلو ہے تو ثانی الذکر وحی غیر متلو۔ اور چونکہ یہ دونوں مُنزّل من اللہ ہیں، دونوں کا منبع و ماخذ اگر ایک ہی ہے تو دونوں وحی ایک دوسرے کی ناسخ و منسوخ ہوسکتی ہیں۔ سنت کی اس تفہیم نے جس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں، فقہ کی تدوین میں اسے قرآن کے مقابلے میں کہیں زیادہ محورِ اکتساب و استنباط بنائے رکھا۔ فقہاء

کے یہاں ایک مسئلہ پر جو مختلف اور متضاد آراء پائی جاتی ہیں اس کی بنیادی وجہ ان حضرات کا روایتوں پر غیر معمولی انحصار ہے۔

خلفائے راشدین کے عہد میں آثار و اخبار کو تشریعی اہمیت حاصل نہ تھی۔ "حسبنا کتاب الله" کہنے والی نسل اگر بعض معاملات میں عہد رسول ﷺ کی معلومات سے مستفید ہونا ضروری جانتی اور اگر بعض مواقع پر ہمیں خلفائے راشدین کا برسر مجلس بعض مسئلہ پر عہد رسول ﷺ کے موقف کی تلاش کا عمل ملتا ہے تو اس کی حیثیت سابقہ نظائر کی تھی اور بس، ورنہ خلفائے راشدین کا ہر دور، بدلتے حالات میں نئے اصولوں کی ترتیب کو ضروری سمجھتا تھا۔ حضرت عمر نے عہد رسول ﷺ اور عہد ابوبکر صدیق کے مقابلے میں بہت سی ایسی اصلاحیں نافذ کی تھیں جسے وہ دین مبین کے اہداف کی طرف ایک فطری سفر پر محمول کرتے تھے۔ خلفائے راشدین کے عہد میں سنت نظامِ عدل کا ایک نمو پذیر عمل تھا، جس کی شکل وصورت تو بدلتی جاتی تھی، البتہ اس میں پنہاں غایت دین کی روح بدرجہ اتم برقرار رہتی۔ اس سلسلے میں مزید گفتگو آگے آتی ہے۔

آثار و اقوال کو تشریعی ماخذ قرار دیئے جانے سے اوّلاً وحی سے باہر ایک ایسا ماخذ شرع وجود میں آگیا جس کی کوئی معین اور متعین حیثیت نہ تھی، جس کا سلسلہ روز بروز دراز ہوتا جاتا تھا اور جہاں ایک ہی مسئلہ پر رسول ﷺ سے کئی متضاد اقوال و افعال منسوب کئے جاتے تھے۔ ان روایات کا کوئی مرتب اور مصدقہ مجموعہ موجود تھا اور نہ ہی کسی ایسے مجموعے پر امت کا اتفاق ممکن تھا۔ پھر چونکہ یہ خیال بھی عام تھا کہ حدیث کے اس لامتناہی سمندر کا احاطہ کسی فقیہ کے بس کی بات نہیں۔ کسی کو ایک حدیث پہنچی تو دوسری اسے معلوم نہ ہوسکی۔ ایسی صورت میں احادیث کو تشریعی ماخذ عطا کرنے سے فکری انارکی، ذہنی تشتت اور نظری بحران کا پیدا ہونا لازمی تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن سے باہر اس نئے تشریعی ماخذ کے وجود میں آجانے سے امت ایک بڑے فکری بحران کی زد میں آگئی۔

جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے، ابتدائی عہد میں حدیث سے مراد محض اقوال رسول ﷺ نہ تھے بلکہ اس اصطلاح پر ایام و آثار کا اطلاق بھی ہوتا تھا۔ سنت رسول ﷺ، اسوۂ رسول ﷺ کے معنوں میں لیا جاتا تھا جس کا اوّلین ماخذ قرآن مجید تھا اور دوسرا اہم ماخذ وہ سنت ثابتہ مکشوفہ جس پر ایک نسل نے دوسری نسل کو گواہی دی تھی۔ اور جو ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوا تھا اور جس کے بارے میں کسی تحریری ثبوت یا مجموعہ احادیث سے ثبوت لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی ابتدائی کتابوں میں ہمیں آثار و ایام کی تحفیظ کا سراغ ملتا ہے۔ مؤطا امام مالک بظاہر حدیث کا مستند ترین مجموعہ ہے لیکن یہاں حدیث اپنے تاریخی

معنوں میں جلوہ گر ہے جہاں صحابہ اور تابعین کے اقوال حدیث رسولؐ کے ساتھ خلط ملط ہو گئے ہیں، البتہ جب احادیث کی تشریعی حیثیت پر زور بڑھتا گیا اور اس التباسِ فکری نے مسلمانوں کے ذہن میں جگہ بنالی کہ قرآن سے باہر سنت کے انسانی وثیقوں کو تشریعی حیثیت حاصل ہے تو پھر باقاعدہ اقوالِ رسول ﷺ کی دریافت کا سلسلہ چل نکلا۔ مسانید کی ترتیب نے اہمیت اختیار کر لی۔ البتہ آثار و اقوال کو باضابطہ فقیہوں کی نگاہوں سے دیکھنے کا سہرا تیسری صدی کے ائمہ محدثین کے سر ہے جن میں صحاح ستہ کے مصنّفین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بخاری نے آثار کی مدد سے فقہ اسلامی کی تشکیل میں قرآن مجید کی متعلقہ آیات کو بھی اپنے ابواب میں جگہ دی لیکن ان کے شاگرد مسلم نے اقوال رسول ﷺ کی مدد سے ایک ایسا صحیفہ مرتب کرنے کی کوشش کی جس میں از راہ احتیاط اس خیال سے کہ یہاں کوئی لفظ زائد از قول رسول ﷺ نہ ہو، تراجم ابواب کو بھی حذف کر دیا۔ اس کے بعد اس دور کے دوسرے محدثین نے جس میں ابن ماجہ، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، نے اپنے اپنے مجموعوں میں آثار و ایام کی بنیاد پر ایسی کامل فقہ تیار کر دی جس میں کتاب اللہ سے نصوص کی برآمدگی کا وہ سلسلہ بھی جاتا رہا جسے بخاری نے اپنی صحیح میں ابتدائیے کی حیثیت سے استعمال کرنا لازم خیال کیا تھا۔

سنت بمعنی حدیث کو فی نفسہٖ تشریعی ماخذ قرار دینے سے اتباع قرآن سے کہیں زیادہ تنسیخ قرآن کی راہ ہموار ہوئی۔ فقہ کے ابتدائی ایام میں بھی ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو احادیث کو صرف اسی وقت قبول کرنے کے قائل تھے جب وہ قرآن کی تعبیر و تشریح کرتی ہوئی معلوم ہو۔ لیکن اس خیال کو علمائے حدیث کے غلغلے میں زیادہ وقعت نہ مل سکی۔ شافعی نے کتاب الام میں اس گروہ کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے جس نے بقول ان کے تمام حدیثوں کو یکسر رد کر دیا تھا۔ اس گروہ کا موقف یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو فرض کر دیا اس کی بابت کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ یہ کہے کہ یہ فرض عام ہے یا خاص، یا یہ کہ اس امر میں فرضیت ہے یا استحباب ہے یا اس قسم کا کوئی اور فرق۔ قرآن مجید میں اس قسم کی فقہی موشگافیاں روایات کے سہارے ہی ممکن ہوئی تھیں۔ شافعی، جن کے یہاں آراء اور کلام کے مقابلے میں روایات پر غلو کی حد تک اصرار ہے، انھوں نے احادیث کے سلسلے میں میں کسی بھی ذہنی تحفظ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے بقول جو شخص یہ کہتا ہے کہ صرف قرآن مجید میں موجود امور کی نسبت ہی حدیث قبول کی جائے گی وہ بھی دراصل ایک طرح کے انکار حدیث میں مبتلا ہے حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو خاص و عام اور ناسخ و منسوخ کو تسلیم نہیں کرتے وہ بھی شافعی کے نزدیک غلطی پر ہیں۔[۵۵] حدیث بمعنی آثار و روایات کی تشریعی حیثیت پر بالکل ابتداء سے ہی علمائے اسلام کے مابین اختلاف رہا ہے۔ یہاں تک کہ تصور

تاریخ کی بنیاد پر مسلم فکر میں مختلف علیٰحدہ علیٰحدہ حلقوں کا قیام دیکھنے کو ملتا ہے۔ اہل الرائے، اہل کلام اور اہل حدیث گوکہ ابتدائی ایام میں یہ تینوں فکری دھارے ایک ہی شخصیت میں overlap کرتے نظر آتے ہیں لیکن ان کے الگ الگ cross current کو بآسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اگر اہل حدیث کو احادیث کی قبولیت میں غلو اور اس کی علیٰحدہ (independent) تشریعی حیثیت پر اصرار ہے تو اہل الرائے کسی کمزور روایت کا جرم اپنے سر لینے کے بجائے اپنے فہم دینی کی بنیاد پر امور فیصل کرنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں اور اہل کلام کے نزدیک احادیث ہو یا رائے اسے اسلام کے بنیادی چوکھٹے میں عقلی طور پر فٹ بیٹھنا بھی ضروری ہے۔

احادیث کی تاریخی اور تشریحی حیثیت تو کسی گروہ کے یہاں یکسر لائق استرداد نہ تھی، سارا مسئلہ اس کی تشریعی حیثیت کو تسلیم کئے جانے کا تھا۔ جو لوگ اس سلسلے میں غلو کا شکار تھے اور جو یہ سمجھتے تھے کہ احادیث کے بغیر فرض نمازوں کی رکعت کا تعین بھی نہیں کیا جاسکتا وہ دراصل حدیث اور سنت متواترہ میں خلط مبحث کا شکار ہوگئے تھے۔ شافعی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے سنت متواترہ اور احادیث کے خلط مبحث سے احاطہ کی اصطلاح ایجاد کی جس سے ان کی مراد ایک ایسا علم ہے جس پر قرآن، حدیث متفق علیہ اور اجماع کے ذریعہ گواہی دی جاسکے۔ مثال کے طور پر ظہر کی چار رکعتوں کو وہ اسی اصول کی بنیاد پر امت میں متفق علیہ بتاتے ہیں کہ یہاں قرآن اور روایتوں کے ساتھ ساتھ امت کا اتفاق اور اجماع بھی شامل ہے۔[۵۶] احادیث و روایات پر اس غیر معمولی اصرار کی وجہ سے اس بات کی بھی ضرورت محسوس کی گئی کہ مختلف روایتوں کی جرح و تعدیل کی جائے، چنانچہ فن حدیث میں نئی نئی اصطلاحیں وجود میں آئیں۔ محدثین نے اپنی بصیرت اور صوابدید کے مطابق بعض حدیث کو صحیح، بعض کو حسن اور بعض کو ضعیف قرار دیا۔ اہل الرائے اور اہل حدیث کی حدیثیں ایک دوسرے کے لئے ناقابل قبول قرار پائیں۔ اہل تشیع نے صرف ائمہ معصومین سے آنے والی حدیثوں کو قابل اعتبار سمجھا اور خوارج نے صرف انعقادِ فتنہ سے پہلے کی حدیثوں کو لائق اعتناء گردانا، جبکہ اہل حدیث اس بات پر مصر رہے کہ عادل راویوں سے آنے والی ہر روایت خواہ خبر آحاد ہی کیوں نہ ہو، اسے مآخذ شرع قرار دیا جانا چاہئے۔ فقہاء کے ایک حلقے نے یہ اعتراض وارد کیا کہ احادیث چونکہ روایت بالمعنی ہیں اس لیے احکامِ شرعی میں صرف ان ہی راویوں سے روایتیں قبول کی جانی چاہئے جن کے اندر الفاظ کا مفہوم اور محل سمجھنے کی استعداد پائی جاتی ہو، بالفاظ دیگر جو خود بھی فقیہانہ ذہن رکھتے ہوں۔[۵۷] احادیث کے سلسلے میں اس اختلافِ فکر ونظر نے مختلف فقہی آراء کو جنم دیا۔ کسی حدیث کی شہرت کی بنا پر اگر اصحابِ ابوحنیفہ نے اسے لائق عمل سمجھا اور اس کی بنا پر اپنا فقہی مسلک وضع کیا تو اسی حدیث کی سند میں پوشیدہ ضعف نے شوافع کو اس کے ترک پر آمادہ کردیا اور موالک نے اسے اس لئے قابل

اعتناء نہ سمجھا کہ اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ کے راستے سے روایات کے اختلاف نے باقاعدہ دینی حیثیت حاصل کر لی اور اس طرح سنت کے حوالے سے ہم تاریخ کی ان وادیوں میں آ نکلے جہاں ایک قرآن کی حامل امت مختلف فقہی خیموں میں منقسم ہوگئی۔

۳- اجماع — ''الکتاب'' اور ''سنت'' کی طرح فقہاء کے مابین اجماع بھی ایک متنازع فیہ اصطلاح ہے۔[۵۸] اجماع کو دلیل شرع ماننے یا ماخذ فقہ قرار دینے کے لئے قرآن مجید کی اس آیت کا سہارا لیا گیا ہے جس میں ''سبیل المؤمنین'' کے الفاظ وارد ہوئے ہیں[۵۹] اور اسی حوالے سے حامیانِ اجماع کا مطالبہ ہے کہ مسلمان mainstream thinking یعنی ''سبیل المؤمنین'' سے خود کو وابستہ رکھیں۔ فقہاء کے نزدیک اجماع اسی سبیل المومنین کا باقاعدہ اظہار ہے۔ سبیل المومنین سے وابستگی پر بھلا کسے انکار ہوسکتا ہے، البتہ یہ سبیل المومنین ہے کیا، اس کا تعین بھی خود قرآن کے اندر سے ہونا چاہئے اور اگر اس کی وضاحت قرآن کے اندر موجود ہے تو پھر کسی اجماع کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

''لاتجمع امتي على الضلالة''،[۶۰] ''يد الله على الجماعة''[۶۱] اور ''رفع عن امتي الخطا والنسيان''[۶۲] جیسی روایتوں سے امر ربی کی تلاش میں اکثریت کی رائے قبول کرنے کے لئے راہ ہموار کی گئی۔ کسی نے ابن مسعودؓ کے حوالے سے یہ کلیہ پیش کیا کہ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے،[۶۳] حالانکہ اصولی طور پر امر ربی جیسا کہ وہ ہے اس کی صداقت کے لئے کسی شعور جمہور کی حمایت یا علماء کے اجماع کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے تھی۔ پھر فقہاء کے یہاں اس بارے میں بھی نزاع برقرار رہی کہ اجماع سے مراد پوری امت کا اجماع ہے یا محض علماء و مجتہدین کا متفقہ فیصلہ اور یہ کہ ایک شہر کے اہل علم کا اجماع دوسرے شہروں کے لئے بھی یکساں قابل قبول ہوگا یا نہیں۔ کسی نے کہا کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا لائق حجت ہے کہ یہ دارالہجرت ہے اور اس شہر کی ثقافت پر ذاتِ رسول ﷺ کی گہری چھاپ ہے[۶۴] تو کسی نے کہا کہ صحابہ کے علاوہ کسی اور عہد کا اجماع دین میں حجت نہیں بن سکتا۔[۶۵] بعض اہل علم نے اجماع کو دلیل شرع ماننے سے یکسر انکار کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ کسی بارے میں ان اجماع کے انعقاد کا دعویٰ ایک لغو خیال ہے[۶۶] کہ تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ ہی ایسے وسائل ہماری دسترس میں تھے کہ ہم معلوم کر پاتے کہ کسی مخصوص مسئلہ پر مختلف بلاد و امصار کے اہل علم کسی امر مذکور پر باہم متفق ہیں یا نہیں۔ کسی نے اس پیچیدہ صورت حال سے نکلنے کے لئے اجماع کو قولی اور سکوتی حصوں میں منقسم کر دیا اور اس خیال کی تبلیغ شروع کر دی کہ کسی بارے میں اگر اہل علم اپنا اختلاف واضح نہ کریں تو اسے اجماع سکوتی پر محمول کیا جانا چاہئے۔ لیکن اجماع کو دلیل

شرع قرار دینے کے سلسلے پھر بھی کوئی اتفاق رائے قائم نہ ہوسکا۔[۶۷] بعض علمائے اصول نے اجماع کو محض توفیق الٰہی کا نتیجہ قرار دیا اور یہ دلیل دی کہ کیا عجب اس حوالے سے کسی دلیل کے بغیر اللہ تعالیٰ جمہور امت کو صحیح راہ کی طرف متوجہ کردے۔[۶۸] اہل تشیع نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اجماع کو جب تک کسی امام معصوم کی حمایت حاصل نہ ہو، اسے معتبر قرار نہیں دیا جاسکتا۔[۶۹] اس طرح قرآن سے باہر فقہاء کے شعور جمہور کی بنیاد پر دلیل شرعی کے قیام کا منصوبہ بظاہر تو نزاع کا شکار ہوگیا اور اس کی متنازع فیہ حیثیت کبھی بھی فیصل نہ ہوسکی۔ لیکن عملی طور پر فقہاء نے اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لئے اجماع کا خوب خوب سہارا لیا۔[۷۰]

شافعی جو اجماع کو دلیل شرع کے طور پر پیش کرنے میں بڑے پرجوش نظر آتے ہیں۔ جب انھوں نے اجماع کا یہی ہتھیار اپنے مخالفین کے ہاتھوں میں دیکھا تو وہ اس کے منکر ہوگئے اور انھیں یہ کہنا پڑا کہ نماز، زکوٰۃ اور محرمات کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں جس پر اجماع کا دعویٰ کیا جاسکے۔ رہی یہ بات کہ کسی مسئلہ پر مختلف شہر کے فقہاء نے کوئی متفقہ موقف اختیار کر رکھا ہے تو اسے دلیل شرع کے طور پر نہیں پیش کیا جاسکتا کہ بقول شافعی ان کے عہد میں اکثر شہروں میں رشد و ہدایت کی مسندوں پر اہل کلام قابض تھے۔[۷۱] شافعی نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انھوں نے سلف کے ایسے اقوال کو جس کے بارے میں اس وقت کے علماء کا اختلاف واضح نہ ہوا سے انھوں نے اجماع کا ہم معنی سمجھا اور اسے دین میں حجت قرار دے دیا۔ عہد شافعی سے ہمارے عہد تک اجماع، علماء کے ہاتھوں میں ایک ہتھیار کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے۔ جس کسی نے اپنے مخالفین کا منھ بند کرنا چاہا، اس نے اجماع امت کے حوالے سے اپنے مخالفین کو سبیل المومنین سے دور اور دائرہ امت سے خارج قرار دیا۔ اس طرح جن امور پر کتاب اور سنت سے دلیل نہ لائی جاسکتی تھی وہاں اجماع کے فرضی دعووں نے فقہائے کرام کی خوب خوب دست گیری کی۔

اجماع کو دلیل شرع کے طور پر پیش کرنے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ امت میں مختلف ادوار میں جن التباسات فکری کو داخلہ مل گیا تھا اور جن اجنبی افکار کے سلسلے میں رفتہ رفتہ مانوسیت کا احساس پیدا ہو چلا تھا، ان کے بارے میں تنقیدی اور تحقیقی نقطۂ نظر پیدا نہ ہوسکا۔ مثال کے طور پر فہم قرآنی کے سلسلے میں وہ تمام التباسات جو روایتوں کے ذریعے مفسرین کے قرآنی حاشیوں میں جگہ پانے میں کامیاب ہوگئے تھے اس کے بوجھ سے امت اب تک نجات نہ حاصل کرسکی، بلکہ ہر آنے والا نیا دن اس مفروضہ اجماع اور قبول پر ایک دن طویل کرتا جاتا تھا اور اس طرح اجماع کی ہیبت ہمارے تقلیدی ذہن پر گہری ہوتی جاتی تھی۔ فقہ میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جہاں اجماع کے نام پر کسی مخصوص عہد کے التباس فکری کو ہی اصل دین سمجھ لیا گیا ہے،

حالانکہ فقہاء کو اس بات کا احساس ہے کہ ان کی یہ تفہیم دین کی مجموعی غایت اور قرآن کے فکری چوکھٹے سے میل نہیں کھاتی۔ لیکن صدیوں پر مشتمل اجماع امت کا خوف انھیں از سر نو غور و فکر سے روکے رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ زانی محصن کے لئے رجم کی سزا پر علمائے امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں جو قرآنی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ انتہائی لغو اور قرآن کو ساقط الاعتبار قرار دینے والی ہیں[۲] لیکن فقہاء کا اصرار ہے کہ قرآن شک کے دائرے میں آتا ہے تو آئے لیکن اس اجماع پر از سر نو کوئی تحقیقی اور تنقیدی گفتگو نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ''لاوصیة لوارث'' کی روایت جو قرآن کی آیت وصیت کی منسوخی پر منتج ہے فقہاء کے مابین اجماعِ عام کا درجہ رکھتی ہے۔ فقہ میں سارے فیصلے اسی مقولے کی بنیاد پر کئے جاتے ہیں، آیت قرآنی کی بنیاد پر نہیں[۳]۔ کچھ یہی معاملہ آیت کلالہ کا ہے جہاں تمام ہی فقہاء و مفسرین ''ولهٔ اخ او اخت'' سے اخیافی بھائی بہن مراد لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اجماع کی بنیاد حضرت ابی بن کعب کے اس فرضی مصحف کو بنایا گیا ہے جہاں بقول راوی ''اخ او اخت'' کے بعد ''من ام'' کا اضافہ موجود تھا، جو اب ہمارے موجودہ قرآن میں نہیں پایا جاتا[۴]۔ اجماع کے حوالے سے التباس فکری کے استناد کی ایک دلچسپ مثال مسلمانوں میں تین طلاق کا مروّجہ تصور ہے جو قرآن مجید کی واضح تصریح ﴿الطلاق مرّتٰن﴾ سے متصادم ہے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ اس بارے میں بھی علماء کا اجماع ہو چکا ہے۔ مصنوعی روایتوں اور فرضی تواتر نے نہ صرف یہ کہ حضرت عمرؓ پر تین طلاقوں کے رواج کا الزام دے رکھا ہے بلکہ فقہاء نے طلاق کی مختلف قسموں کے ذریعے معاملے کو جس قدر پیچیدہ بنا دیا ہے اب اس کی گتھی سلجھائے نہیں سلجھتی۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اجماع امت کے خوف سے ہم اس مسئلہ پر خالص قرآنی دائرۂ فکر میں غور و فکر کی جرأت نہیں پاتے۔

قیاس — شرع اسلامی کے ایک ذیلی ماخذ کی حیثیت سے قیاس کی قبولیت اور اس کی تعریف کے تعین میں فقہاء کے مابین سخت نزاع برپا رہا ہے۔ مسلمانوں میں اختلاف فقہی کو ہوا دینے اور التباسات فکری کو تقدس عطا کرنے میں قیاس کا اہم رول ہے۔[۵] شیعہ امامیہ اور داؤد ظاہری[۶] اسے دلیل شرعی ماننے سے یکسر انکار کرتے ہیں۔ احمد بن حنبل حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں[۷]۔ مالک اس کے استعمال میں انتہائی حزم و احتیاط برتتے ہیں جب کہ شافعی کے نزدیک قیاس ایک طرح کے اجتہاد سے عبارت ہے، جس کی جڑیں کتاب، سنت اور اجماع میں پیوست ہیں اور غالباً اسی لئے وہ کسی ایسی رائے کو جو فکر اسلامی کے مرکزی فریم ورک سے آزاد ہو کر محض قیاس کی راہ پر چل نکلے، اسے صحیح نہیں سمجھتے۔ بعض فقہاء کے نزدیک رائے قیاس ہی کا دوسرا نام ہے، لیکن اصحاب الرائے چونکہ اسلام کے بنیادی فکری فریم ورک کے اندر ہی غور و فکر کرتے ہیں، اس

لئے استحسان کے مقابلے میں شافعی نے رائے کو کہیں زیادہ قابل اعتناء سمجھا۔ کتاب الأم میں استحسان کے رد میں شافعی نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے یہ بات عیاں ہے کہ قیاس، رائے یا اجتہاد فکری فریم ورک کے اندر operate کرتا ہے جب کہ استحسان اپنے لئے کسی ایسی پابندی کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ شافعی نے امام محمد کے اس قول کی سخت گرفت کی ہے کہ میں استحسان کرتا ہوں اور قیاس کو چھوڑتا ہوں اور یہ کہ ابوحنیفہ نے قیاس کیا ہے اور استحسان کو چھوڑ دیا ہے۔ گو کہ بعد کے دنوں میں استحسان کو قیاس ہی کے ایک ذیل کے طور پر دیکھا گیا۔ البتہ شافعی نے جس طرح استحسان پر تنقید کی ہے اور قیاس کے حق میں دلائل دیئے ہیں، اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ شافعی کے عہد میں قیاس، رائے یا اجتہاد تقریباً یکساں اصطلاحیں تھیں جو مبادئ دین کے بنیادی فریم ورک میں غور وفکر کی ہم معنی سمجھی جاتی تھیں۔ البتہ بعد کے عہد میں جب فقہاء نے آیات احکام کو اپنی خصوصی توجہ کا مرکز بنایا اور قرآن کی دوسری آیات ان کے محور فکر سے اوجھل ہوتی گئیں تب نہ تو وہ بنیادی فریم ورک رہا اور نہ ہی غور وفکر کے وہ سابقہ آلات۔ پھر قیاس کا مطلب مشابہہ اور نظائر کی تلاش قرار پایا، اسے اسباب وعلت کی دریافت کے ہم معنی سمجھ لیا گیا۔

نصوص میں علت کی دریافت دراصل text میں context سے کہیں زیادہ خود اپنے ذہنی رجحانات کو پڑھنے سے عبارت تھی۔ اصولی طور پر یہ بات چونکہ تسلیم کرلی گئی تھی کہ احکام محض متن سے ہی نہیں بلکہ انداز بیان سے بھی مترشح ہوتے ہیں اور یہ کہ نصوص کے صحیح appreciation کے لئے زبان کا ذوق، اس کی نزاکت و بلاغت سے واقفیت بھی ضروری ہے، اس لئے علماء نے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق اپنے ذہنی رویے کو نصوص میں پڑھنے کی بھرپور کوشش کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی متن سے مختلف معانی برآمد ہوگئے۔ ایک آیت احکام سے مختلف ذیلی احکامات نکل آئے جن کے باہمی تطابق اور ہم آہنگی کی ہر کوشش مزید نکتہ آفرینی اور اختلافات پر منتج ہوتی گئی۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿**لا تقل لهما اف......**﴾ کو لیجئے جسے فقہاء نے اسلوب بیان کی مختلف سطحوں پر دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ کسی نے کہا کہ یہ محض انداز بیان ہے جس سے مراد والدین کو ہر قسم کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھنا ہے۔ فقہاء کے مابین اس مسئلے پر طویل بحثوں کا سلسلہ چل نکلا۔ والدین کو جسمانی اذیت دینا یا سیاسی وجوہ سے ان کا قتل کرنا قبل اس کے کہ ان کے منھ سے کلمہ اُف ادا ہو ﴿**لاتقل لهما اف......**﴾ کی خلاف ورزی ہوگی یا نہیں۔؟ فقہاء نے جب کتاب ہدایت کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنا شروع کیا تو اس طرح کی قانونی موشگافیوں کا پیدا ہونا فطری تھا[۸] قیاس چونکہ قرآن کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کررہا تھا اور اس کی تمام تر توجہ آیات احکام میں علت کی تلاش کے ذریعے مشابہہ امور کے لئے احکام

برآمد کرنا تھے، اسی لئے تشریح وتوضیح کے اس طریقۂ کار کو فقہی فریم ورک میں بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔

ابتداء میں قیاس کا دائرۂ کار اصل کی بنیادوں پر فرع (شاخ)، کی تلاش تک محدود تھا۔ فرع جیسا کہ غزالی نے لکھا ہے، اسی وقت وجود میں آسکتی تھی جب کہ اصل (درخت) کا وجود بھی پایا جاتا ہو۔[۷۹] یہی وجہ ہے کہ شافعی جو آثار و ایام کے تاریخی فریم ورک سے باہر غوروفکر کو جائز قرار نہیں دیتے اور جنہوں نے استحسان کی اسی بنیاد پر سخت مخالفت کی تھی، اس اجتہادی رویے کے قائل تھے جو امور غیر منصوص میں منصوص کی مثل کی تلاش سے عبارت تھا۔ شافعی نے بظاہر قیاس کو اسلامی دائرۂ فکر کے اندر محصور رکھنے کے لئے جو پیش بندی کی تھی، اسے کتاب، سنت اور اجماع کا جس طرح پابند بتایا تھا، انہی بندشوں نے آگے چل کر قیاس کی راہ گم کردی۔ اوّلاً سنت بمعنی حدیث کو ماخذ شریعت قرار دینے سے روایات کے راستے داخل ہونے والے التباسات فکری نے فقہی ذہن کو وحی کے بنیادی فریم ورک سے دور کردیا۔ دوسری طرف فقہاء اس احساس کے حامل بھی رہے کہ ان کے قیاس در قیاس کی جڑیں قرآن میں نہ سہی، سنت میں ضرور موجود ہیں۔ ثانیاً اجماع جو ایک ذیلی دلیل شرعی کے طور پر متعارف ہوا تھا، اسے بھی قیاس کی بنیاد کے طور پر قبول کرلیا گیا۔ ان دو نکات کو ہم مزید مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ سے ایک روایت منسوب کی گئی ہے جس کے مطابق آپ نے سونے کے بدلے سونے، چاندی کے بدلے چاندی، کھجور کے بدلے کھجور اور جو کے بدلے جو کی خرید وفروخت میں زیادہ ادائیگی سے منع کیا ہے جو اس روایت کے مطابق سود سے تعبیر کیا جائے گا۔ شافعی مسلک نے اس روایت میں دو علتوں کو دریافت کیا۔ اوّلاً اشیائے خورد کا ہونا۔ ثانیاً ایسی چیز کا ہونا جسے ناپا یا تولا جاسکے۔ اور ان دونوں علتوں کی بنیاد پر شوافع نے یہ قیاس کیا کہ کھانے کی چیزوں میں غیر مساوی لین دین نہیں ہوسکتا کہ ایسا کرنا ربوٰ کی تعریف میں آئے گا۔[۸۰] روایت مذکور میں علت کی دریافت سے قطع نظر فقہاء نے یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ ایک جنس کے بدلے اسی جنس کا مساوی تبادلہ آخر کیسی تجارت ہے اور یہ کہ کسی ایسے کار لایعنی سے تاجر یا مشتری میں سے کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ فی نفسہٖ اس روایت کی نوعیت اور اس کے مضمرات (implications) پر غور کرنے کے بجائے ہم نے اپنے قیاس کی بنیاد پر مزید ناقابل فہم قسم کے مسائل کھڑے کرلئے۔ گویا قیاس جو عقل اور اجتہاد سے عبارت تھا، روایات کی اندھی گلی میں اس کی راہ گم ہوگئی۔ کچھ یہی صورت حال اجماع کو قیاس کی بنیاد بنانے کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ اجماع جو کہ فی نفسہٖ ایک طرح کی دانش انسانی سے عبارت ہے اور جسے زیادہ سے زیادہ کتاب وسنت پر اجتماعی غوروفکر کا شاخسانہ قرار دیا جاسکتا ہے، اپنی تمام تر اہمیت کے باوجود اس کا یہ مقام نہیں کہ وہ قیاس کی بنیاد بنے یا اسے اقوال بزرگاں کی حیثیت سے تقدیسی حیثیت کا حامل سمجھا جائے۔ قیاس

کو اجماع کی نگرانی میں دینے سے غالباً شافعی کی مراد یہ تھی کہ نئی تعبیری اور فکری کوششوں کو فکر اسلامی کے محور سے مربوط رکھا جائے۔ لیکن ہوا یہ کہ فقہاء نے جب قیاس کی وادیوں میں کتاب اور سنت سے رہنمائی نہ پائی تو انہوں نے سابقین کے خیالات کو اپنی رہنمائی کے لئے کافی قرار دیا۔ رہا اجماع تو ہم یہ پہلے ہی واضح کر چکے ہیں کہ بقول شافعی یہ نماز، روزہ اور محرمات کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے پر اب تک واقع نہیں ہوا ہے اور نہ ہی اجماع اپنی تعریف کے مطابق منعقد ہوسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اسے ایک نظری اور نفسیاتی حیثیت کا حامل سمجھا جانا چاہئے اور بس۔ البتہ سابقین کے اقوال اور قدیم فقہاء کے استنباط کو اجماع کا ہم معنی قرار دینے سے ایک پیچیدگی یہ پیدا ہوگئی کہ قیاس کے راستے نہ صرف یہ کہ امکانات کے نئے دروازے وَا نہیں ہوئے بلکہ پرانے خیالات نے اس راستے پر پہرہ بٹھا دیا۔ مثال کے طور پر والد کی غیر موجدگی میں لڑکی کے بھائی کو اس کے نکاح کا اختیار دینا اور اسے ولی قرار دینے کا مسئلہ (باستثناء حنفی مدرسہ فکر) کسی قرآنی نص یا روایات سے برآمد کردہ نہیں بلکہ متقدمین کے خیالات سابقہ سے برآمد کردہ ایک اجتہاد ہے جسے سابقہ نظائر پر قیاس کیا گیا ہے[۸۱] اس قیاس کو اجماع کی پشت پناہی مل جانے سے اجتہادی رائے سے کہیں زیادہ ایک مستحکم شرعی فیصلے کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ اس طرح قیاس کے ذریعے اسے ایک اجتہاد فکری کے جو نئے دروازے کھلنے کی توقع تھی اس نے روایات اور اجماع کے حصار میں دم توڑ دیا۔

علت کی تلاش قرآنی فریم ورک میں ایک اجنبی خیال تھا۔ بندے کا یہ مقام نہیں کہ وہ احکامِ ربی میں اسباب وعلل تلاش کرے کہ ایسا کرنا اوّلاً تو ممکن نہیں کہ انسانی ذہن کی تمام تر کوششوں کے باوجود کسی برآمد کردہ علت کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خدا کو بھی فی الواقع یہی کچھ مطلوب ہے۔ ثانیاً اس مفروضہ علت کو اپنے اپنے طور پر انجام بجا لانے کی کوشش بسا اوقات امر ربی کی تنسیخ پر بھی منتج ہوسکتی ہے۔ پھر ایسی خاردار وادیوں میں بھٹکنے کی ضرورت ہی کیا تھی جہاں ہر لمحے دل و دامن کے الجھنے کا اندیشہ ہو۔ لیکن فقہ جو تعبدی امور میں ذہن انسانی کی کارفرمائی سے عبارت ہے، ایک ایسی دنیا تشکیل دیتی ہے جہاں بسا اوقات امر ربی کی بجا آوری کے نام پر انسان امر ربی اور اس کے اہداف کو شکست دے دیتا ہے۔ علمائے یہود کی ان فقہی کاوشوں سے ہم واقف ہیں جس کے نتیجے میں ''سبت'' کے دن پورے لباس میں چلنا پھرنا، بیمار کو طبی مدد پہنچانا یا مہمان کی ضیافت کے لئے فریج کھولنا بھی سبت کی حرمت کے خلاف سمجھا جاتا ہے[۸۲] علت کی دریافت کے اس عمل نے مسلم فقہ میں بھی اسی طرح کی غیر ضروری موشگافیوں کو جنم دیا۔ عبودیت کے حوالے سے ہم روح عبودیت سے دور ہوگئے۔

قیاس جب تک محض علت کی تلاش سے عبارت تھا اپنی تمام تر فکری خامیوں کے باوجود اس کی جڑیں کسی

حد تک متن (text) یا سیاق (context) میں موجود تھیں، لیکن رفتہ رفتہ جب اس کی تلاش علت نے معانی اور پس منظر کی مختلف سطحوں پر ظہور کیا، فقہاء کے مابین طرد اور عکس کے مسائل زیر بحث آئے، علت کے اندر تاثیر اور خاص و عام کے مسائل نے اہمیت اختیار کر لی، تو گویا جدالِ فقہی کا ایک بازار گرم ہوگیا۔ ابتداء میں فقہاء کم از کم خود کو اس بات کا پابند سمجھتے تھے کہ امور غیر منصوص میں امور منصوص کی خاصیت، مشابہت اور اس سے برآمد کردہ علت کا بیان کریں۔ ایسی صورت میں ان کا یہ فیصلہ مخالفین کے نقد و تبصرہ کی راست گرفت میں تھا، البتہ جب فقہاء نے اپنے برآمد کردہ نتائج کو صحیح ثابت کرنے کے لئے ناسخ و منسوخ کا سہارا لیا، خاص و عام کی بحث پیدا کی، تو پھر مخالفین کے لئے جرح و تنقید کی تمام تر گنجائش ختم ہوگئی اور قیاس بڑی حد تک اس فکری چوکھٹے سے باہر آ گیا جہاں اسے ابتداءً محصور رکھنے کی کوشش کی گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر علت کی دریافت فقہی مسئلے سے کہیں زیادہ منطقی مسئلہ بن گیا اور تب مالکی فقیہ علامہ باجی کے لئے جانوروں کے بال کے سلسلے میں صرف اس منطقی استدلال کا سہارا لینا ممکن ہوا، کہ چونکہ جانوروں کا بال زندہ اعضا کی فہرست میں نہیں اس لئے اسے اس کے جسم سے جدا کیا جاسکتا ہے اور استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔[۸۳] غزالی نے اسی عقلی بنیاد پر ایلاء کو طلاق کا مثل قرار دینے کی نفی کی کہ ایلاء میں صریحاً یا کنایۃً طلاق کا عندیہ نہیں پایا جاتا۔ یہاں صرف جنسی تعلقات سے دور رہنے کا حلف لیا جاتا ہے۔ اس لئے اس پر نیت طلاق کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔[۸۴] فقہ میں اس خالص عقلی رویے کے در آنے سے فقہاء بڑی حد تک اس دینی فریم ورک سے باہر آ گئے جہاں ہر مسئلے کو فرع سمجھ کر اس کی اصل کتاب و سنت میں تلاش کرنے کا رجحان عام تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فقہاء ایک ایسی صورت حال سے دوچار ہوگئے جہاں عدل اجتماعی اور مساوات جیسے بنیادی اصولوں کی پاسداری بھی ممکن نہ ہوسکی۔ مثال کے طور پر مالکی فقہاء نے باکرہ عورت کے نکاح کے لئے اس کی ذاتی مرضی کو صرف اس لئے غیر ضروری سمجھا کہ مسلک مالکی میں اس کی اجازت نہ تھی۔ انھوں نے کہا کہ اس کی علت صرف خدا کو معلوم ہے۔ ہم پر صرف اتنا لازم ہے کہ ہم اس کی مرضی کے بغیر اس کی جہاں چاہیں شادی کردیں۔[۸۵] بعض فقہاء نے محض عقلی بنیادوں پر غلام اور جانور کو ایک ہی قبیل کی شئ قرار دیا۔ ان کی دلیل تھی کہ جس طرح شرابِ انگور اور وہسکی میں تفریق نہیں کی جاسکتی کہ دونوں کی تاثیر ایک ہے اسی طرح غلاموں کو ملکیت کا حق نہیں دیا جاسکتا۔ انہیں عام انسانوں کے حقوق اس لئے نہیں مل سکتے ہیں کہ وہ بھی جانوروں کی طرح خریدے اور بیچے جاتے ہیں۔[۸۶]

جب ایک بار علت غائی کی تلاش کو مستند فقہی رویے کی حیثیت حاصل ہوگئی تو آگے چل کر ہر شخص کے لئے اپنی بساط بھر علت کی دریافت ایک فطری عمل قرار پایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عبودیت کے بجائے اپنی دریافت شدہ

روح عبودیت پر زور بڑھتا گیا۔ بڑے بڑے متکلمین اسلام اور دانشورانِ وقت نے اسلام کے فکری فریم ورک سے باہر اپنی ذاتی آرزوؤں کا اسلام تشکیل دے ڈالا۔ اب سارا زور چونکہ علت غائی *(ratio legis)* پر تھا اس لئے نہ تو نماز روزے کی کوئی اہمیت رہ گئی اور نہ ہی فسق و فجور کے خلاف وہ پہلے سی نفرت باقی رہی۔ ابن سینا اور فارابی جیسے اہل دانش نے شراب نوشی کے لئے باقاعدہ جواز تلاش کرلیا کہ بقول ان حضرات کے، ان کے لئے شراب نوشی، لہو ولعب کے بجائے تسکین قلب اور رنج والم سے نجات کا ذریعہ تھی۔ چونکہ یہ حکماء اشیاء کے حقائق اور شرع کی علت غائی سے خود کو واقف سمجھتے تھے اس لیے ان کے لئے ممکن ہوسکا کہ وہ ''شراب کو اس طرح استعمال کرسکیں جس سے فتنہ وفساد سے محفوظ رہنا ممکن ہو''۔[۸۷] خلفاء وامراء اور بعض دانشورانِ اسلام کی ذاتی زندگی میں ایک طرح کی permissiveness کے لئے اسی علت غائی نے جواز فراہم کیا۔

ہمیں یہ حقیقت بھی نظرانداز نہیں کرنی چاہئے کہ فقہ کی methodology پر منطق اور کلام کے گہرے اثرات پڑے ہیں۔ امر ربی میں علت غائی کی تلاش اسی کلامی ذہن کے اثرات کا نتیجہ تھی جو رفتہ رفتہ پوری طرح اسلامی فکری چوکھٹے سے باہر نکل آئی۔ یہ بات نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ اہل کلام کی تمام تر مخالفتوں کے باوجود علمائے اسلام ان کی خدمات کے بھی قائل رہے ہیں۔ ان کے رد کے لئے ہی سہی، فقہاء ومحدثین نے کلامی مباحث کا باقاعدہ گہرائی سے مطالعہ کیا۔ منطق دینی مدارس کے نصاب میں ایک لازمی سبق کے طور پر پڑھائی جاتی رہی ہے۔ شافعی کا ''الرسالۃ'' ہو یا غزالی کا ''المستصفی''، ان دونوں تحریروں میں اہل کلام سے برأت کے باوجود ان کے طرز مباحث کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ فقہ جو ابتداء میں امرِ ربی کی دریافت سے عبارت تھی آگے چل کر ان کلامی اثرات کے زیراثر دانشِ انسانی کا حجاب بن گئی۔ قیاس جو کبھی رائے اور اجتہاد کا دوسرا نام تھا، رفتہ رفتہ اسلامی فریم ورک سے پوری طرح باہر آ گیا، یہاں تک کہ بعض علماء علی الاعلان ان خیالات کی تبلیغ کرنے لگے کہ مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جانی چاہئے۔[۸۸] استحسان اور مصالح مرسلہ جیسے حوالے فقیہ کی شناخت بن گئے۔ صورت حال اتنی خراب ہوگئی کہ مسلسل بڑھتے ہوئے جدال فقہی کے پیش نظر productive قیاس یعنی اجتہاد کو بھی بند کردینا پڑا۔ فتنہ کی اس صورت حال نے مقاصد شرع پر کسی مثبت گفتگو یا انحرافِ فقہی پر کسی تنقیدی بحث کا امکان یکسر ختم کردیا۔ فقہاء اگر ایک طرف اپنے ہی بنائے ہوئے نفسیاتی حصار میں محبوس ہوگئے تو اہل فکر کے ایک بڑے حلقے نے اس فقہی اور نظری confusion سے تنگ آ کر تصوف کے نام سے ایک نئے دین کی داغ بیل ڈالی۔ اس بارے میں ہم اگلے باب میں گفتگو کریں گے۔

’أمة واحدة‘ سے ’فرقوا دينهم وكانوا شيعا‘ تک کا سفر

فقہ کے قرآنی paradigm سے پوری طرح باہر آجانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم فکر بڑی حد تک ﴿ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً﴾ کی صورت حال سے دوچار ہوگئی۔ فقہ کو اب تعبیر دین کا مستند اظہار سمجھا جاتا تھا، جہاں کتاب وسنت سے مستخرج مسائل عام مسلمانوں کے لئے عملی رہنمائی فراہم کرتے تھے۔ وحی ربانی کے مقابلے میں کتب فقہ کو عملی قرآن کی حیثیت حاصل ہوچکی تھی لہٰذا رفتہ رفتہ فقہی التباسات اور اختلافات کو بھی تقدیسی حیثیت حاصل ہوتی گئی۔ فقہی اختلافات بنیادی طور پر دو سطحوں پر operate کر رہے تھے۔ اولاً آثار و روایات کے حوالے سے جو مختلف اور متضاد فہم دین ہمارے فکر میں داخل ہو رہا تھا، فقہاء کے یہاں اس کی تنقید کا کوئی صحت مند رجحان نہ تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدائی فقہاء محدث بھی تھے لیکن چونکہ ان کے یہاں تصور تاریخ بڑی حد تک مسخ ہو چکا تھا وہ راویوں کے جرح و تعدیل کے علاوہ روایات کی تنقید کے کسی اور طریقے سے واقف نہ تھے۔ پھر چونکہ طریقۂ روایت ہی بڑی حد تک تاریخ کا اسیر ہو چکا تھا اور تاریخ نے تقدیسی حوالوں سے اپنی حیثیت مستحکم کر لی تھی۔ ایسی صورت میں فقہاء کے لئے متضاد روایتوں کو بیک وقت معتبر قرار دینے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ زیادہ سے زیادہ وہ کسی ایک قول کو راجح قرار دے کر اپنے ذہنی جھکاؤ کا عندیہ دے سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی مسئلہ پر مختلف اور متضاد فقہی نظریات پیدا ہوگئے حتیٰ کہ نماز جیسی متوارث اور مکشوف عبادت بھی اختلافات کی زد سے نہ بچ سکی[۸۹]۔ وضو،[۹۰] غسل[۹۱] اور تیمّم جیسے معمول کے وظائف سخت جدال فقہی کی آماجگاہ بن گئے۔ فقہاء کے تصور تاریخ نے جب تراشیدہ دینی اصطلاحوں اور فقہی لب و لہجہ کا قالب اختیار کیا تو پھر آثار و روایات نے باقاعدہ دینی اختلاف کی بنیاد ڈال دی۔

فقہی اختلاف کی ایک دوسری سطح ان روایتوں کے تخریجی فہم سے متعلق تھی جو بڑی حد تک وحی کے بجائے دانش انسانی کی مرہون منت تھی۔ تخریج در تخریج کے عمل نے جہاں ایک طرف فقہ کا آیت ربانی سے سلسلہ منقطع کر دیا، وہیں روایات بھی اس تخریجی عمل میں پیچھے رہ گئیں۔ ایسی صورت میں فقہاء کے مابین دانش انسانی کے مختلف اور متضاد مظاہر منطقی لازمے تھے۔ مثال کے طور پر شوافع اور احناف کے مابین اگر اس مسئلہ پر دو مختلف رائے پائی جاتی تھی کہ حاملہ عورت کے فوت ہوجانے کی صورت میں اس کے پیٹ میں موجود زندہ بچے کو چیر کر نکالا جائے یا نہیں، تو یہ اختلاف بنیادی طور پر طبی سہولتوں کی مناسبت سے دانشِ انسانی کا پیدا کردہ تھا[۹۲] اسے نص یا اشارۃ النص سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ اسی طرح یہ استفسار کہ اگر مینڈک سرکہ میں گر جائے تو ایسی

صورت میں سرکہ پاک رہتا ہے یا ناپاک ہوجاتا ہے، امام محمد نے اس مسئلہ کو نص یا روایات کے بجائے خالصتاً دانش انسانی کی سطح پر حل کرنا کافی سمجھا جس پر بڑی حد تک دانش یونانی کے اثرات موجود ہیں۔ آپ نے یہ دلیل دی کہ مینڈک اپنے معدن میں مرے تو پانی پاک رہتا ہے سو اگر اس پانی کو سرکہ میں ڈال دیا جائے تو سرکہ بھی پاک ہوجائے گا۔[۹۳] کنویں میں کتا گر جائے اس طرح کہ اس کا منہ نہ ڈوبے تو ایسی صورت میں پانی کو پاک بتایا گیا۔[۹۴] البتہ اگر چوہے کی دم کٹ کر گر پڑے تو عرض ہوتا ہے کہ سارا پانی کنویں سے نکالنا ہوگا۔[۹۵] زوجۂ مفقود الخبر کے لئے نوے برس کا انتظار بھی فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت ہے جسے ابوحنیفہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک جب مفقود کی عمر ۱۲۰ برس اور ابو یوسف کے نزدیک ۱۰۰ برس گزر جائے تو مرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔[۹۶] ثبوت نسب کے لئے حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال قرار دیئے جانے کا مسئلہ بھی ایک مخصوص عہد کے فقہاء کی طبی معلومات کا نتیجہ استنباط ہے۔[۹۷] اس کی نہ صرف یہ کہ کوئی قرآنی اساس نہیں بلکہ جدید طبی تحقیق بھی اسے معتبر قرار نہیں دیتی۔ رضاعت کے سلسلے میں ابوحنیفہ کا اصرار کہ اس کی مدت ڈھائی برس ہے یا امام زفر کا تین برس باور کرانا یہ دونوں آراء وحی کے بجائے ان حضرات کی شخصی دانش کی مرہون منت ہیں۔[۹۸] ان پر نص سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ نماز جسے قرآنی نظامِ فکر (paradigm) میں معراج مومن کی حیثیت حاصل تھی، جب ایک ٹیکنکل ورشپ کی حیثیت سے دیکھی جانے لگی تو اس بحث نے بھی اہمیت اختیار کرلی کہ اس میں کیا کچھ لازمی (essential) ہے اور کیا کچھ اضافی۔ یہ بھی کہا گیا کہ اختتام صلوٰۃ کے طریقۂ ماثور کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم، البتہ فقہ اگر یہ متعین کر سکے کہ صلوٰۃ انجام کو پہنچ چکی ہے تو پھر اس سے نکلنے کا مختلف فقہی طریقہ بھی یقیناً ہوسکتا ہے۔ چنانچہ بعض فقہاء نے نماز سے نکلنے کے لئے سلام کے بجائے دوسرے امکانی راستوں کا پتہ لگایا۔ جیسا کہ فقہائے احناف کے نزدیک سلام کے بجائے اگر کوئی شخص قصداً حدث کرے تو نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اس کو سلام کا متبادل سمجھا جائے گا۔[۹۹] فقہاء کے مابین اس امر پر نزاع قائم ہوگیا کہ دوران نماز کون کون سا عمل نماز کو فاسد کرسکتا ہے۔ کوئی ایسا کام جو عمل مسلسل ہو اور جس سے یہ شبہ پیدا ہو کہ بندہ نماز کے بجائے کسی اور عمل میں مبتلا ہے نماز کو باطل کرسکتا ہے، اس مسئلہ کا فقہی حل یہ نکالا گیا کہ بقول ایک حنفی فقیہ، اگر کوئی شخص نماز میں ٹھہر ٹھہر کر، ایک ایک رکن کے بعد، ایک ایک جوں مارے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔[۱۰۰] فقہائے احناف کا یہ خیال کہ عورت کے لئے نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا لازم ہے[۱۰۱] اسی دانش انسانی کی پیداوار ہے جس کے لئے کوئی دلیل کتاب یا سنت سے نہیں لائی جاسکتی۔ البتہ ایک بار کسی مسلک کی کتب فقہ میں اس قسم کے خیالات درج ہوجانے سے نسلاً بعد نسل مسلک مذکور کی کتابوں میں اسے داخلہ مل گیا۔[۱۰۲] فقہ حنفی کی معتبر کتابوں

میں جب ہم کسی کپڑے کی نجاست کو پاک کرنے کے سلسلہ میں یہ مشورہ پاتے ہیں کہ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوگیا ہو اور یاد نہ ہو کہ کون سا کنارہ تھا تو کسی بھی کنارے کو دھو ڈالنے سے کپڑا پاک ہوجائے گا[۱۰۳] طہارت کا یہ اصول دراصل کتاب و سنت کے بجائے فقیہ کے دل و دماغ کی پیدا وار ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس مشورے میں بعض لوگوں کے لئے نفسیاتی الجھن کا مداوا ہوسکتا ہے البتہ اسے شرع کے حوالے سے تقدیس عطا کرنا خطرناک اور دور رس مضمرات کا حامل تھا۔

فقہ کے قرآنی فریم ورک سے باہر آجانے اور دانش انسانی پر غیر معمولی انحصار نے اگر ایک طرف وحی ربانی سے اس کا رشتہ بڑی حد تک منقطع کردیا تو دوسری طرف مقامی روایات و توہمات کے لئے بھی داخلے کی راہ ہموار ہوگئی۔ مثلاً یہ بتایا گیا کہ مسواک جیسی شئی کو مٹھی بھر پکڑنے سے بواسیر کا خطرہ ہوتا ہے اور یہ کہ اس کے چوسنے سے آدمی اپنی بینائی کھو دیتا ہے اور اگر مسواک کرکے اسے دھویا نہ جائے تو شیطان مسواک کرتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ کسی نے اگر ایک بالشت سے لمبی مسواک رکھی تو اس پر شیطان سوار ہوجاتا ہے[۱۰۴] ہمیں نہیں معلوم کہ ان خیالات کی دینی بنیاد کیا ہے البتہ جو لوگ دینی زندگی کی ترتیب و تدوین کو قرآن کے بجائے کتب فقہ کے حوالے سے انجام دینا چاہتے ہوں ان کے لئے ایک ایسے مرحلے سے دوچار ہونا فطری تھا جب آداب زندگی سکھانے کے لئے خشیت الٰہی کے بجائے دھمکیوں یا توہمات کا سہارا لینے کی ضرورت محسوس ہونے لگے۔ فقہاء نے مقامی اوہام وخرافات کا اسلامی ایڈیشن تیار کرنے میں بعض ایسے نکات بھی بیان کئے جس سے وظیفہ وحی یکسر تبدیل ہوکر رہ گیا۔ دیکھا جائے تو یہ سب کچھ بڑی حد تک جاہلی اوہام کو اسلامی عنوان سے از سر نو زندہ کرنے کا عمل تھا۔ مثلاً یہ بتایا گیا کہ خون سے پیشانی پر ایسی حالت میں سورہ فاتحہ یا سورہ اخلاص لکھنا جائز ہوگا جب اس بات کا یقین ہو کہ ایسا کرنے سے خون بند ہوجائے گا[۱۰۵] یہ فتویٰ بھی سامنے آیا کہ اگر کسی کی نکسیر بند نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں آیت قرآنی کو پیشانی پر لکھنا جائز ہوگا۔[۱۰۶] جاہلی معاشرے میں بعض گمراہ فرقے حصولِ صحت کے لئے نابالغ بچے کی قربانی اور اس جیسے مختلف قبیح امور کو جائز سمجھتے تھے۔ اسلام جو اس طرح کے اوہام وخرافات کی نفی کے لئے آیا تھا افسوس کہ فقہائے کرام، مقامی اوہام وخرافات کے زیر اثر، اس قسم کے خیال کی حمایت کرنے لگے کہ حصولِ صحت کے لئے پیشاب اور خون کا پینا یا مردار کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ حکیم حاذق ایسا کہے۔[۱۰۷]

فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت کی ایک اور دلچسپ مثال آداب طہارت سے متعلق ہے جہاں طاہر اور نجس کا فیصلہ فقیہ کے اپنے ذاتی رجحان اور مقامی حالات و ذوق کی مرہون منت ہے۔ اسے شریعت کا مستند اظہار سمجھنا طباع شخصی کو تقدیس عطا کرنے کے مترادف ہوگا۔ مثال کے طور پر فقہائے احناف کا یہ کہنا ۱۰×۱۰ گز کے

حوض میں پیشاب یا نجاست گرنے کے باوجود پانی پاک رہتا ہے[۱۰۸] اور یہ کہ اسی سائز کے حوض میں اگر شیرۂ انگور بھرا ہوا اور اگر اس میں پیشاب پڑ جائے تو اسے پاک سمجھا جائے گا۔[۱۰۹] ہمیں نہیں معلوم کہ ایسا کہنا کن شرعی بنیادوں پر روا رکھا گیا ہے۔ اسی طرح بعض فقہاء کا یہ کہنا کہ کسی بڑے حوض میں کتا مردہ پڑا ہو تو اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جاسکتا ہے[۱۱۰] یا یہ کہ مردہ کتا اگر حوض کی تہہ میں بیٹھ جائے تو اس پانی سے وضو جائز ہے[۱۱۱] یا یہ قول کہ حوض میں جس جگہ نجاست گرے اسی جگہ سے وضو جائز ہے[۱۱۲] یا یہ کہنا کہ نہر میں جہاں نجاست پڑی ہو اس کے قریب سے پانی لیا جائے تو وہ پاک ہے[۱۱۳] یا یہ قول کہ زخم کا گوشت یا کیڑا زخم سے نکل کر پانی میں جا گرے تو اس پانی کو پاک تصور کیا جائے گا[۱۱۴] یا یہ قول کہ جس پانی سے نجاست دور کی گئی اسے پاک سمجھا جائے گا،[۱۱۵] یہ اور اس جیسے دوسرے فتاوے جو خالصتاً شخصی طباع کے آئینہ دار تھے انہیں شریعت کا مستند اظہار قرار دینے کے نتیجے میں ہماری فقہ بڑی حد تک شخصی رجحانات کا آئینہ دار بن گئی۔

ایسا بھی نہیں کہ ان فقہاء نے آدابِ طہارت کے حوالے سے نظافت کا کوئی اعلیٰ معیار قائم کیا ہو، جسے کسی قدسی معاشرے کا واقعی اظہار کہا جاسکتا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ شخصی طباع اور مقامی ماحول کے زیر اثر نظافت کے انتہائی پست معیار کو تقدیسی حیثیت حاصل ہوگئی۔ آنے والے دنوں میں اس کمتر معیار نے فکر اسلامی میں مستند حوالے کی حیثیت اختیار کرلی۔ مثال کے طور پر امام محمد کا یہ خیال کہ حلال جانوروں کے پیشاب میں کل کپڑا تر ہوجائے تب بھی پاک ہے[۱۱۶] یا یہ کہ جانوروں کے پیشاب کا پینا بلا عذر جائز ہے[۱۱۷] یا یہ کہنا کہ چمگادڑ اور چوہے کے پیشاب کے پاک ہونے پر فقہائے احناف کی سند موجود ہے،[۱۱۸] ایسے خیالات ہیں جنہیں کسی مخصوص عہد کے مخصوص فقہاء کے طباع شخصی کے حوالے سے خواہ کتنا ہی مستند کیوں نہ قرار دے لیا جائے اسے اسلام جیسے آفاقی دین کی لازمی فقہ کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ احناف کے یہاں ایک مثقال پاخانے کی نجاست کو قابل معافی سمجھنا[۱۱۹] خود اہل اسلام کے دوسرے فقہی گروہوں کے نزدیک نظافت کا کوئی اعلیٰ معیار نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح بعض فقہاء کا یہ کہنا کہ مغلظ نجاست یعنی پاخانہ، منی، مذی بقدر ساڑھے تین ماشہ کپڑے میں لگ جائے تو کپڑا پاک ہے[۱۲۰] یا یہ قول کہ پتھر سے بڑا استنجا کرنے کے بعد اگر مقعد سے پسینہ کپڑے پر لگے تو کپڑے کی پاکی متاثر نہ ہوگی[۱۲۱] یا یہ کہ پتھر سے بڑا استنجاء کرکے کوئی نہ دھوئے تو یہ مکروہ نہیں،[۱۲۲] ہتھیلی کی گہرائی برابر پتلی نجاست کو قابل معافی سمجھنا[۱۲۳] اسی قبیل کے خیالات ہیں جنہیں ہم نے شخصی طباع کے اظہار سے تعبیر کیا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ احناف کی کتابوں میں چمگادڑ کے پاخانے کے پاک ہونے کی شرعی دلیل کیا ہے۔[۱۲۴] رہے وہ لوگ جو چوہے کی مینگنی گیہوں کے ساتھ پس جانے کے بعد جب تک آٹے کا مزہ نہ بدل جائے اسے ناپاک قرار نہیں

دیتے، تو ان کا ایسا کرنا شرعی حوالے سے کہیں زیادہ اپنی پسند و ناپسند اور ذاتی طباع کو سند عطا کرنے کی ایک ناکام کوشش ہے، اسے شرع محمدی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ مختلف امور میں فقہ کی باریک بینی اور فقہاء کی رہنمائی ہمیں اگر حاصل نہ ہو اور عام مسلمان کے لئے اگر چھوٹے سے چھوٹے عمل میں ہر قسم کی تفصیلات درج نہ ہوں تو اس کی زندگی فکری اور عملی انتشار کا شکار ہو جائے گی۔ اس خیال کے مطابق فقہ گویا مسلم معاشرے کو باہم جوڑے رکھنے کی ایک عملی اساس فراہم کرتی ہے۔ لیکن جو لوگ فقہی موشگافیوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دور رس مضمرات سے واقف ہیں اور جن کی نظریں امت کی ہزار سالہ جدال فقہی پر ہیں اور جو اس حقیقت سے واقف ہیں کہ کس طرح فقہی اختلافات نے سقوطِ بغداد سے لے کر تمام ہی چھوٹے بڑے فکری اور سیاسی سقوط میں کلیدی رول انجام دیا ہے، وہ یقیناً انسانوں کے تعمیر کردہ اس فقہی حصار سے آزادی اور نجات کے منتظر ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسالکِ فقہی کا قیام انفرادی اور اجتماعی ہر سطح پر اتحاد اور اتفاق کی فضا کو ختم کرنے کا باعث ہوئی حتیٰ کہ عبادتی امور میں بھی خود ایک ہی مسلک کے مختلف فقہاء باہم متفق نہ رہ سکے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ بعض انتشارِ فکر و عمل خالصتاً فقہ کے راستے ہماری مذہبی کتابوں میں داخل ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر احناف کی بعض معتبر کتابوں میں بے ترتیب وضو کو جائز قرار دینا[۱۲۵] یا تیمّم کے لئے ترتیب کی شرط غیر ضروری قرار دینا[۱۲۶] یا یہ کہنا کہ جو تیمّم کی نیت سے غبار میں چہرہ گھسائے تو ایسی صورت میں یہ جائز ہے۔[۱۲۷] یا یہ کہ کسی شخص کا تیمّم کے ارادے سے زمین پر لوٹنے اور اس عمل میں باہوں، ہتھیلیوں اور منھ میں مٹی لگ جانے کو معتبر تیمّم بتانا،[۱۲۸] ہوسکتا ہے ان بیانات کا مقصد مظاہر پر غیر ضروری اصرار کو discourage کرنا مقصود ہو البتہ اس طرح کے تکنیکی بیانات سے ان غیر ضروری بحثوں کے لئے بنیاد فراہم ہوگئی کہ وضو یا تیمّم جیسا کہ وہ ہے اس کی ادائیگی میں ترتیب ضروری ہے یا نیت اور یہ کہ کتنے ارکان کم از کم کس طرح ادا ہو جائیں تو ان کو مستند وضو یا تیمّم شمار کیا جائے گا۔ فقہائے احناف کا یہ کہنا کہ جسم پر بارش کا پانی گرنے یا بہتی نہر میں داخل ہو جانے سے وضو ہو جاتا ہے[۱۲۹] یا یہ کہ سر کو منھ کے ساتھ دھو لینے سے مسح سر کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔[۱۳۰] ہوسکتا ہے اس قسم کے بیانات سے غایت عمل پر زور دینا مقصود ہو البتہ عملاً ہوا یہ کہ اس طرح کے فقہی مباحث نے عبادتی امور میں فقہی طریقۂ تحلیل و تجزیے کی بنیاد ڈال دی۔ پھر فقہاء کے لئے یہ کہنا بھی ممکن ہوگیا کہ سلام کے وقت عمداً قہقہہ لگانے سے نماز نہیں ٹوٹتی[۱۳۱] یا یہ کہ مقتدی تشہد پڑھ کے امام سے بول پڑے تو نماز درست ہوگی[۱۳۲] یا یہ کہ سؤر یا کتے کے پیٹھ پر موجود غبار سے تیمّم جائز ہوگا[۱۳۳] یا یہ کہ بیت الخلاء میں اگر حرف توڑ توڑ کر پڑھے تو قرآن پڑھ سکتا ہے۔[۱۳۴] ان فتاوؤں کے لب و لہجہ میں شریعت کی تعبیر کے بجائے اہل ایمان کے لئے فقہ

کی دستگیری کا لب و لہجہ کہیں نمایاں ہے۔ صاحب ہدایہ نے تو نفسیاتی دستگیری کی ایک عجیب وغریب مثال قائم کی، انہوں نے کہا کہ وضو میں اگر کوئی عضو دھونا بھول جائے تو بایاں پیر دھولے وضو درست ہوجائے گا۔[۱۳۵]

مسائل کو دین کے اساسی فریم ورک میں دیکھنے کے بجائے جب فقہاء نے مختلف امور پر خالصتاً تکنیکی انداز سے نگاہ ڈالی تو وہ ممنوعات اور محرمات کی وادیوں میں جا نکلے۔ فقہ کی کتابیں جابجا مذموم امکانات کا حوالہ بن گئیں اور اس راستے ہماری مذہبی فکر میں اباحیت کو داخلہ مل گیا۔[۱۳۶] تلذذ پرستی میں ڈوبے ہوئے فرضی اور امکانی استفسارات نے سنجیدہ فقہی مسئلے کی حیثیت اختیار کرلی۔ مثال کے طور پر جب ہمارے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ زندہ یا مردہ جانور یا کم عمر لڑکی سے جماع کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا[۱۳۷] یا یہ کہ اپنے ذَکر یا دوسرے کے ذَکر کو پکڑنے سے وضو کی صحت متاثر نہیں ہوتی،[۱۳۸] تو ہمیں نہیں معلوم کہ فی نفسہ ان استفسارات میں وضو کی صحت کا بیان ہوتا ہے یا بین السطور میں ایک طرح کی permissiveness تلذذ پرستی کو جواز فراہم کیا جا رہا ہوتا ہے۔ صاحب درمختار کا یہ کہنا کہ جانور یا مردہ یا کم عمر لڑکی سے جماع کرنے اور انزال نہ ہونے کی صورت میں غسل فرض نہیں ہوتا[۱۳۹] یا ان کا یہ کہنا کہ دس برس کا لڑکا بالغہ عورت سے جماع کرے تو لڑکے پر غسل واجب نہیں[۱۴۰] یا یہ قول کہ کم عمر لڑکی سے جماع کے بعد ذَکر دھونا ضروری نہیں[۱۴۱] ہمیں نہیں معلوم کہ اس قسم کے جوابات واقعی آداب طہارت کی تعلیم کے خیال سے زیر بحث آئے ہیں۔ ہمارے خیال میں ایسا اسی صورت میں ممکن ہوسکا ہے جب ہم ان مسائل پر تقویٰ شعاری اور عبودیت کے بنیادی فریم ورک میں غور کرنے کے بجائے انہیں ان کے اصل تناظر سے ہٹا کر محض تکنیکی مسائل کی حیثیت سے دیکھنے کے قائل ہوگئے ہیں۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ خشیت الٰہی کی بنیاد پر قائم ہونے والے معاشرے میں کسی ایسی فقہ کی ضرورت پیش آئے جو یہ بتاتی ہو کہ چوپائے کے فرج یا ران میں وطی کرنے سے انزال نہ ہونے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔[۱۴۲] یا یہ کہ اپنی دُبر میں حشفہ داخل کرنے پر بھی غسل لازم نہیں آتا۔[۱۴۳] کسی متقی معاشرے میں اس کی گنجائش ہی کب پائی جاتی ہے کہ وہاں کوئی اہل ایمان فعل قبیح میں مبتلا ہو، ممنوعات اور محرمات کی تمام حدود کو پامال کرے اور پھر بھی اسے طہارت کے حوالے سے یہ خیال ستاتا رہے آیا خنثی مشکل کی قُبُل یا دُبُر میں حشفہ داخل کرنے سے غسل لازم آئے گا یا نہیں۔[۱۴۴] یا یہ سوال پوچھے ایا مصنوعی ذَکر کے دخول سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔[۱۴۵] کتب فقہ میں اس قسم کے جوابات دراصل مچھر چھاننے اور اونٹ نگلنے سے عبارت ہیں۔ سخت حیرت ہوتی ہے کہ فقہ کے یہ مسائل آخر کس ایمانی معاشرے کی ضرورت کے پیش نظر ترتیب دیے گئے ہیں۔ فقہاء کے لئے ممنوعات کی وادیوں میں جا نکلنا اسی وقت ممکن ہو سکا جب ان کا رشتہ وحی ربانی کے اس اساسی فریم ورک سے ٹوٹ گیا۔ تفقہ کا یہ تمام کاروبار جب اسلامی فکری چوکھٹے سے باہر انجام

پانے لگا تو ایسی صورت میں فقہ اسلامی کے لئے حلل اور شمائی کے راستوں پر جا نکلنا فطری تھا۔[۱۴۶]

مسلمانوں میں تاریخ کے بدلتے تصور اور کلامی اثرات نے بہت جلد فقہ کو آراء الرجال کی آماجگاہ بنادیا۔ شریعت جو کہ اصولی تعریف کے مطابق احکامِ الٰہی سے عبارت تھی اور جس سے ہمارے فقہاء خطاب الشارح مراد لیتے تھے[۱۴۷] اصولی طور پر تو فقہ اسی حوالے سے اپنی اتباع کی دعوت دیتی تھی[۱۴۸] لیکن اس اصولی تعریف کے برعکس فقہ کی کتابیں خطاب الشارح کے بجائے اب آراء الرجال کے اختلافات سے عبارت تھیں جہاں قال ابوحنیفہ، قال ابو یوسف، قال محمد، قال زفر، قال سرخسی اور قال الحلوائی کی تکرار میں قال اللہ یا قال الشارع تعالیٰ کی لَے اس قدر مدھم ہوگئی کہ رفتہ رفتہ اس راست حوالے سے اہل فکر کے کان نا آشنا ہوتے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو چیز ایک امام کے یہاں جائز اور حلال ٹھہری وہی دوسرے ائمہ کے یہاں ناجائز اور حرام بتائی گئی۔ مثلاً شوافع اور احناف کے یہاں ماکولات اور استعمال کے برتنوں میں جائز اور ناجائز، حرام اور حلال کے سلسلے میں سخت اختلافات واقع ہوگئے۔[۱۴۹] ماکولات میں فقہ شافعی کی وسعت اور دوسرے معاملات میں فقہ حنفی کے لبرل رویے نے ان دونوں دھڑوں کو یہ کہنے کا موقع دیا کہ ہماری فقہ زمانے کا ساتھ دینے کی زیادہ صلاحیت رکھتی ہے۔ البتہ اس سوال پر لوگوں کی توجہ کم ہی گئی کہ مختلف متبادل شریعتوں میں سے اپنی پسند کی کسی ایک شریعت کو منتخب کرنے کا اختیار اہل ایمان کو کس نے دیا ہے۔ اور کہ مسالک فقہی میں سے کسی ایک کے انتخاب کا بنیادی محرک مطالبِ وحی کے اتباع سے تعبیر کیا جائے گا یا اس سے فرار پر محمول کیا جائے گا۔

فقہ کو آراء الرجال بنائے دینے کی ایک دلچسپ مثال حرمت بالزنا کا مسئلہ ہے جس پر احناف اور شوافع کی کتابوں میں بڑی تفصیلی بحثیں موجود ہیں۔ مسلکِ شافعی زنا کے نتیجے میں حرمت کو مؤثر قرار نہیں دیتا۔ اس خیال کے مطابق اگر باپ نے کسی عورت سے زنا کیا ہو تو بیٹے کا نکاح اس عورت سے شرعی اعتبار سے جائز ہوگا۔ فقہ شافعی نے تو اس مسئلہ کو یہاں تک وسعت دی ہے کہ کوئی شخص خود اپنے زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی لڑکی سے بھی نکاح کرسکتا ہے۔ فقہی نقطۂ نظر سے زنا چونکہ ایک حرام اور غیر قانونی فعل ہے اس لئے وہ حلال کو حرام کرنے کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس خیال کے برعکس ابوحنیفہ جو اس بارے میں سماجی اور نفسیاتی اسرار وعواقب پر کہیں زیادہ زور دیتے ہیں اپنے ہی زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا خواہ نص کے خلاف نہ ہو فطرت کے اصولوں کے خلاف ضرور ہے۔ فقہاء کی اپنی ذاتی فہم کو مسئلہ شریعت باور کرانے کی ایک اور دلچسپ مثال طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورتوں کی گواہی سے متعلق ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح، طلاق اور عتق جیسے معاملات میں عورتوں کی شہادت مردوں ہی کی طرح معتبر

ہے جب کہ دوسرے ائمہ ان معاملات میں عورت کی شہادت کو معتبر قرار نہیں دیتے۔ بعض معاملات میں جہاں عورت کی شہادت قابل قبول بھی ہے وہاں دو کی شرط لگائی گئی ہے بلکہ شافعی تو اس تعداد کو چار تک پہنچا دیتے ہیں۔ ابوحنیفہ کی بصیرت عورت کو منصب قضاء کا متحمل بتاتی ہے جب کہ دوسرے ائمہ اس بات کی اجازت نہیں دیتے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے بہت سارے اختلافات جو فقہاء کی اپنی ذاتی بصیرت اور دین کے ذاتی فہم کی پیداوار ہیں اور جن کی حیثیت ایک شخصی رائے سے زیادہ نہیں۔ انہیں دین کا مستند اظہار اور شریعت کی صحیح تعبیر قرار دے کر ہم نے آراء الرجال کو وحی کی سی تقدیس عطا کر دی۔

اس میں شبہ نہیں کہ وحی ربانی سے استفادے اور اکتساب کی سطح ہر شخص کے یہاں اپنی ذاتی بصیرت، علم، ورع، تقویٰ، اور اس کے قلب کے responsive ہونے کی حیثیت سے مختلف ہوا کرتی ہے۔ اور یہ کہ انسانوں کے مابین تعبیر وتفہیم کا اختلاف فطری ہے لیکن فقہاء نے ان اختلافات کو اپنی ذاتی فہم کے بجائے جب ادلۂ شرعیہ کا نتیجہ بتایا تو ان شخصی آراء کو لازوال تقدیسی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا۔ شخصی آراء کے canonization اور تقدیس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی فقہ میں ہمیشہ ہمیش کے لئے اختلافاتِ فکر و عمل کو مذہبی سند مل گئی۔ زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا گوشہ ہو جو فقہاء کے باہمی اختلافات کی زد سے بچا رہ گیا ہو۔ کہنے کو مسلمان ایک قرآن، ایک رسول اور ایک شریعت کی حامل امت ہیں لیکن فقہ کی کتابوں کی ورق گردانی کرتے ہوئے ایک عامی مسلمان سخت حیرانی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ وہ متضاد اور متحارب آراء میں کسے شریعت کا مستند اظہار گردانے اور کسے مسترد کردے۔ کتاب الطہارۃ سے آخری صفحات تک الٹتے جایئے شاید ہی کوئی صفحہ ہو جو اختلاف فقہی کی زد سے بچا رہ گیا ہو۔ مثال کے طور پر اگر امام مالک کے نزدیک سور کا صرف گوشت ناپاک ہے دوسری چیزیں نہیں تو دوسرے ائمہ سور کے تمام اجزاء کو حرام قرار دیتے ہیں۔[۱۵۰] احناف کے نزدیک کتے کا صرف لعاب ناپاک ہے اس کا جسم نہیں جب کہ مالک اور عکرمہ کے نزدیک لعاب بھی ناپاک نہیں۔[۱۵۱] شافعی، احمد، سفیان ثوری کے نزدیک منی پاک ہے جب کہ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک ناپاک۔[۱۵۲] حنابلہ کے نزدیک پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر مسح افضل ہے۔[۱۵۳] مالک کے نزدیک صرف چمڑوں کے موزوں پر مسح کرنا جائز ہے، جرابوں پر نہیں۔ شافعی صرف جوتوں کے ساتھ جرابوں پر مسح کو جائز قرار دیتے ہیں اور احناف کے ہاں صرف سوتی جرابوں پر مسح جائز ہے۔[۱۵۴] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر موزوں یا جرابوں میں سوراخ ہوں تو اس پر مسح جائز نہیں جبکہ مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔[۱۵۵] بخاری، طبری، ظاہری کے نزدیک حالت جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ ایسی صورت میں آیات قرآن کی تلاوت کو جائز قرار نہیں دیتے۔[۱۵۶] شافعی اور احمد کے نزدیک حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہوسکتی ہے

لیکن گزر سکتی ہے (جیسا کہ جنابت کی حالت میں مسجد سے گزرنا جائز ہے) جب کہ ظاہریہ کے نزدیک وہ مسجد میں داخل بھی ہوسکتی ہے اور ٹھہر بھی سکتی ہے (اگر مسجد کے گندہ ہونے کا اندیشہ نہ ہو)[۱۵۷] ابوحنیفہ کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ دینا جائز ہے۔ جبکہ ابو یوسف اور محمد صرف عربی زبان میں خطبہ کے قائل ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک بھی خطبہ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں ہوسکتا حتیٰ کہ اگر عربی زبان میں خطیب میسر نہ ہو تو خطبہ ساقط ہوجائے گا۔[۱۵۸] امام مالک، امام احمد کے ہاں جمعہ کی نماز سے پہلے کوئی سنت نہیں جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں ظہر کی طرح جمعہ کے پہلے بھی سنتیں ہیں۔[۱۵۹] حنفیہ کے ہاں سفر میں قصر واجب ہے جب کہ مالکیہ کے ہاں قصر کو نماز باجماعت پر ترجیح ہے حتیٰ کہ اگر مسافر امام نہ ملے تو وہ تنہا قصر پڑھے گا۔[۱۶۰] مالک اور شافعی کے نزدیک شوہر کے لئے اپنی وفات شدہ بیوی کو غسل دینا جائز ہے جب کہ ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک جائز نہیں۔[۱۶۱] شافعی اور ابن حنبل نماز جنازہ میں نہ صرف یہ کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں بلکہ وہ اسے سنت قرار دیتے ہیں جب کہ ابوحنیفہ، مالک اور سفیان ثوری سورۃ فاتحہ کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ تحریمی ہے اور مالکیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی۔[۱۶۲] شافعی اور حنبلی غائبانہ نماز جنازہ کے قائل ہیں جب کہ مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا جائز نہیں۔[۱۶۳] مالک اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ صرف اسی پیداوار پر فرض ہے جسے غلہ کے طور پر ذخیرہ کیا جاتا ہو، پھلوں میں سوائے کھجور اور کشمش کے اور کسی پھل پر زکوٰۃ فرض نہیں، سبزیاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں، لیکن امام احمد، یوسف، محمد کے نزدیک تمام خشک میوں پر زکوٰۃ فرض ہے البتہ سبزیاں ان کے ہاں بھی زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں جبکہ ابوحنیفہ سبزیوں پر بھی زکوٰۃ فرض قرار دیتے ہیں۔[۱۶۴]

ابوحنیفہ زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ کے لئے کسی مقدار کے قائل نہیں ان کے نزدیک ہر مقدار پر زکوٰۃ فرض ہے جبکہ دوسرے فقہاء شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ وغیرہ پانچ وسق سے کم پر زکوٰۃ کے قائل نہیں۔[۱۶۵] خرص یعنی درختوں پر لگے پھلوں میں انداز سے زکوٰۃ کی وصولی کو امام مالک واجب قرار دیتے ہیں، امام احمد اور شافعی کے نزدیک ایسا کرنا سنت ہے جب کہ ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد اسے ناجائز بتاتے ہیں۔[۱۶۶] ابوحنیفہ کے نزدیک شہد پر زکوٰۃ کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عشری زمین سے ہو اس کے لئے کوئی نصاب نہیں اس کے برعکس امام احمد کے نزدیک عشری زمین کا ہونا شرط نہیں اور نصاب ضروری ہے۔ امام احمد کے نزدیک شہد کا نصاب ۱۶۰ رطل (تقریباً ۲ من)، ابو یوسف کے نزدیک ۱۰ رطل امام محمد کے نزدیک ۱۸۰ رطل ہے۔[۱۶۷] حنفیہ کے نزدیک سونا، چاندی، پیتل، تانبہ، لوہا اور ایسی تمام دھاتوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ جب کہ شافعیہ اور مالکیہ سونے چاندی کے علاوہ کسی دوسری دھات کو لائق زکوٰۃ نہیں سمجھتے۔ حنبلیہ کے نزدیک تمام معدنیات خواہ وہ رقیق ہوں یا ٹھوس ان پر زکاۃ واجب

ہے۔[۱۶۸] ابوحنیفہ کے نزدیک اب زکوٰۃ کی رقم مولفۃ القلوب کی مد میں صرف کرنا ناجائز ہے شافعی اور بعض مالکی زکوٰۃ کی مد سے مسلمانوں کو تالیف قلب کے لئے دینا جائز سمجھتے ہیں البتہ کفار کو نہیں جب کہ ابن حنبل کفار اور مسلمان دونوں کے لئے اسے جائز قرار دیتے ہیں۔[۱۶۹] مالک، شافعی اور ابن حنبل کے نزدیک صدقۂ فطر ایک صاع گندم ہے جب کہ حنفیہ کے یہاں نصف صاع ہے[۱۷۰] ابوحنیفہ کے نزدیک صدقہ فطر میں نقد پیسے بھی دئے جاسکتے ہیں بلکہ نقد کا دینا افضل ہے شافعی اور حنبلی کے نزدیک نقد دینا جائز نہیں اسے مکروہ بتاتے ہیں۔[۱۷۱]

ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک رویت ہلال کے لئے ایک آدمی کی گواہی کافی ہے جب کہ مالک کم ازکم دو قابل اعتبار گواہوں کی شرط لازم قرار دیتے ہیں۔[۱۷۲] حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک بچہ کو سات سال کی عمر میں روزہ کا حکم دینا اور دس سال کی عمر میں روزہ نہ رکھنے پر مارنا مستحب ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک حکم دینا اور مارنا مستحب نہیں۔[۱۷۳] امام مالک کے نزدیک کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا، ابن حنبل نذر مانے ہوئے روزوں کی قضا کے قائل ہیں، امام ابوثور اور دوسرے محدثین میت کی طرف سے اس کے ولی کے ذریعہ ادائیگی صوم کو جائز خیال کرتے ہیں۔[۱۷۴] ابن حزم کے نزدیک جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ نہیں بلکہ حرام ہے جب کہ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جمعہ کا روزہ مکروہ نہیں بلکہ جائز ہے۔[۱۷۵] ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں جبکہ متاخرین حنفی اور مالکی فقہاء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔[۱۷۶] ہر ماہ ۱۳/۱۴/اور ۱۵ تاریخوں کو نفلی روزہ رکھنا دوہرے استحباب کا باعث ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ کے لئے تاریخوں کی تخصیص مکروہ ہے۔[۱۷۷] حنفیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک حالتِ صوم میں بیوی کا بوسہ لینا اور لپٹنا جائز ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک روزے کی حالت میں ایسا کرنا مطلقاً مکروہ ہے، ظاہریہ کے نزدیک بوسہ لینا اور لپٹنا مطلقاً جائز ہے، بلکہ ان کے نزدیک اگر ایسا کرنے سے انزال ہوجائے جب بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔[۱۷۸] ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک جان بوجھ کر کھانے سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں جبکہ شافعی، ابن حنبل اور ظاہریہ کے نزدیک صرف قضا واجب ہوتی ہے کفارہ نہیں۔[۱۷۹] ابوحنیفہ اور امام احمد سفر حج میں عورت کے لئے محرم کی شرط عائد کرتے ہیں مالک اور شافعی کے نزدیک سفر حج میں شوہر یا محرم کی رفاقت شرط نہیں، راستے کا امن و امان ہی کافی ہے[۱۸۰] حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک اہل مکہ کے احرام باندھنے کے لئے سب سے افضل جگہ تنعیم ہے جب کہ شافعیہ اور مالکیہ جعرانہ کو افضل قرار دیتے ہیں۔[۱۸۱] ابوحنیفہ، شافعی، احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک احرام سے پہلے خوشبو لگانا نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ سنت ہے جب کہ مالک اور محمد کے نزدیک جائز نہیں۔ بعض کے نزدیک حرام ہے اور بعض کے نزدیک مکروہ۔[۱۸۲]
یہ تو صرف چند مثالیں ہیں ورنہ ان اختلافات فقہی کا احاطہ ممکن نہیں۔

فقہ کے اس اختلافی دنگل میں اہل ایمان کے لئے دین کی بازیافت کچھ آسان نہ رہی۔فقہائے اربعہ کو دین کا مستند اظہار قرار دینے کے باوجود فقہی اختلافات کا کوئی واقعی حل نہ نکل سکا۔یہ سوال بہرحال برقرار رہا کہ ائمہ اربعہ کے باہمی اختلاف میں جہاں حلال وحرام، جائز و ناجائز اور مکروہ و ثواب تک بات جا پہنچتی ہے، صحیح دینی رویہ کون سا ہے۔ بالخصوص کسی ایسے مسئلہ میں جہاں چار ائمہ چار مختلف رائے رکھتے ہوں، دین کی واقعی صحیح تعبیر کیا ہے۔اس انتشارِ فکری اور تضادِ ذہنی کا قلع قمع کرنے کے بجائے علماء نے اس مسئلہ کا ایک حل یہ نکالا کہ ان تمام مکاتبِ فکر کو بیک وقت یکساں معتبر قرار دے دیا جائے۔بعض علماء نے تو باقاعدہ اس خیال کی حمایت کی کہ امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد بن حنبل اور سفیان ثوری ائمہ برحق ہیں اور یہ کہ ان کا باہمی اختلاف رحمت ہے، بعضوں نے کہا کہ اگر برابر کے دو مجتہدوں کے جواب مختلف ہوں تو مقلد کے لئے جائز ہے کہ ان دو قولوں میں سے جسے چاہے اپنے لئے منتخب کرلے[۱۸۳] محی الدین ابن عربی نے تو ان چار فقہاء کو منزّل من اللہ کا درجہ عطا کردیا۔ بقول ان کے جس طرح شریعت منزّل من السماء ہے اسی طرح مجتہد کے دلائل و براہین بھی من جانب اللہ ہوتے ہیں:

''لكل جعلناشرعة ومنهاجا وكذلک لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو عين دليله في اثبات الحكم و يحرم عليه العدل عند وقررالشرع الالٰهي ذلک كله فحرم الشافعي عين ما احله الحنفي و اجاز ابو حنيفة عين ما منعه احمد بن حنبل فاجاز هذا مالم يحرم هذا و التقوا في اشياء واختلفوا في اشياء والكل في هذا الامة شرع مقرر لنا من عندالله مع علمنا عن متبتهم دون مرتبه الرسل الموحي اليهم من عند الله'' [۱۸۴]

مجتہد کے دلائل کو منزّل من اللہ قرار دینے اور ائمہ اربعہ کی فقہ کو آسمانی مداخلت کا نتیجہ بتانے سے فقہی انحراف کی اصلاح کے تمام امکانات جاتے رہے۔اس صورتحال نے ائمہ اربعہ کو عملاً ذیلی پیغمبر کے منصب پر فائز کردیا اور دین کی تفہیم وتعبیر ان تراشیدہ سماوی حوالوں کے بغیر ناممکن ہوگئی۔ البتہ یہ سوال برقرار رہا کہ فقہی تشتّت اور تضادِ فکر ونظر کے جنگل میں خدا کو واقعی مطلوب ہے کیا؟

ائمہ اربعہ کو یکساں برحق قرار دینے کا خیال دراصل ایک طرح کے مصالحتی فارمولے (compromise formula) سے عبارت تھا۔آگے چل کر جب ان چاروں متضاد خیالات کو یکساں اعتبار مل گیا تو پھر فقہاء کے مابین ایک عجیب وغریب نظریۂ مراعاۃ الخلاف کے نام سے سامنے آیا۔دین کی تعبیریں چونکہ پوری طرح انسانی ذہن کے تابع ہوچکی تھی، فقہ آراء الرجال کا دفتر بن چکا تھا جس نے دین کے حوالے سے اہل ایمان کی زندگیوں

پر غیر ضروری جبر کی حکمرانی قائم کر رکھی تھی۔ ایسی صورت میں نظریۂ مراعاۃ الخلاف' ایک way-out (مخرج) کی حیثیت سے سامنے آیا۔ انسانوں کی اپنی ہی پیدا کی ہوئی غلط فہمیوں اور اغلال فقہی سے نکلنے کے لئے اس سے بہتر ترکیب تو اہل یہود کے فقہاء کو بھی نہ سوجھی تھی۔ فقہائے اہل یہود کا بھی یہی کہنا تھا کہ توراۃ کے سخت گیر قوانین میں تلمودی شارحین کی اختلافِ فقہی نے آسانیاں پیدا کر دی ہیں۔ اہل یہود ربائیوں کے اختلافات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے جس عمل کو بھی اپنے لئے منتخب کریں گے اسے توراۃ پر ہی عمل کا ہم معنیٰ سمجھا جائے گا۔ نظریہ مراعاۃ الخلاف' نے بھی اہلِ ایمان کے لئے کچھ ایسی ہی سہولتوں کا مژدہ سنایا۔

علامہ شاطبی نے اپنی معروف زمانہ تالیف الموافقات میں ایسی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جہاں نظریۂ مراعاۃ الخلاف کے سہارے اہل ایمان کے لئے سہولتوں کی گنجائش نکالی گئی ہے۔[۱۸۵] کہا جاتا ہے کہ کوئی عورت جو مالکی فقہ کی رو سے مہر یا شوہر کی میراث سے محروم ہو رہی تھی اسے اس کا حق دلانے کے لئے فقہ حنفی کا سہارا لیا گیا کیونکہ احناف اور مالکیہ کے مابین یہ مسئلہ اختلافی نوعیت کا ہے اس لئے انصاف کے تقاضوں کا خیال رکھتے ہوئے اسے فقہ حنفی کی رو سے اس کا حق دلایا گیا۔ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ مالکیہ اگر اپنے موقف کو تقاضۂ انصاف کے خلاف سمجھتے تھے تو اس پر از سرِ نو غور وفکر کرتے لیکن جہاں فقہاء منزّل من السماء سمجھے جاتے ہوں وہاں کسی ایسی تنقید یا نظر ثانی کا امکان ہی کب رہ جاتا ہے۔ فتاویٰ کے مجموعوں میں ایسی مثالوں کی کمی نہیں جہاں ایک مسلک فقہ کی سختی سے نکالنے کے لئے مفتی بلا تکلف دوسری فقہ کو اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ فقہ حنفی کے فتاوٰوں سے ایسی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جب مفتی نے فقہ حنفی کی سختی سے بچنے کے لئے احناف کو وقتی طور پر مسلک شافعیہ کے ذریعہ اپنے مسائل حل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ خاص طور پر مسئلہ مفقود الخبر اور طلاق ثلاثہ جیسی خود ساختہ اغلال فقہی سے نجات کے لئے احناف کا موالک، شوافع اور اہل حدیث سے رجوع معمول کی بات سمجھی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص دباؤ میں آ کر یکبارگی تین طلاق دے ڈالے اور پھر اسے جلد ہی اپنی اس حرکت پر ندامت ہو، وہ بیوی سے رجوع کا خواہاں ہو اور حلالہ کے عمل سے بچنا بھی چاہتا ہو تو ایسی صورت میں حنفی فقہاء کا مشورہ ہوگا کہ اس شخص کو کسی ایسے عالم سے فتویٰ حاصل کرنا چاہئے جو اس طرح کی طلاق کو مؤثر نہ سمجھتا ہو، پھر وہ بآسانی حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے۔[۱۸۶] حیرت ہے کہ دبستانِ فقہی کی نظری کمزوریوں کے واضح ہو جانے کے باوجود ہمارے فقہاء ان اغلال فقہی سے بچنے کے لئے دوسرے مسلک سے رجوع کا مشورہ تو دیتے ہیں لیکن خود اس کمزور مسلک پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے یہاں آراء الرجال سے آزادی حاصل کرنے کا کوئی داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

فقہ کی کتابیں اس طرح کے تضادات سے بھری پڑی ہیں جہاں بین المسالک اختلاف ہی نہیں بلکہ ایک ہی فقیہ کے دو متضاد اقوال بھی پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ تلافیٔ مافات کے لئے شاید یہ بات کہی جاسکتی ہو کہ یہ دو اقوال دو مختلف اوقات میں سامنے آئے ہوں گے اور ان میں سے کسی ایک قول سے فقیہ نے رجوع کرلیا ہوگا۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اب یہ دونوں اقوال دین کے حوالے سے فقہاء کے لئے سند کا درجہ حاصل کر چکے ہیں۔ فقہی ادب غیر معمولی طور پر حجیم و ضخیم ہے۔ کسی بڑے سے بڑے فقیہ کے لئے بھی یہ ممکن نہیں کہ وہ صدیوں پر مشتمل کبار فقہاء، ان کے متبعین اور دیگر مجتہدین کی تالیفات، فتاوے اور علمی مجالس کے گوشواروں کا احاطہ کر سکے۔ یا ان جملہ دفاترِ فقہی کی بنیاد پر کوئی منضبط نظامِ فقہی (weltanschauung) تشکیل دے سکے۔ اس فقہی جنگل سے فقیہ جو کچھ چاہے برآمد کرسکتا ہے۔[۱۸۷] واقعہ یہ ہے کہ انسانوں کے تراشیدہ فقہی مسائل سے نجات کے لئے نظریہ مراعاۃ الخلاف کا سہارا لینا کچھ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غلط فہمیوں سے غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کرے۔ اس لاحاصل کوشش کا نتیجہ یہ ہے کہ آج وحی ربانی سے فقہ کا تعلق بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے لیکن افسوس کہ اس سنگین صورت حال کا ادراک کرنے کے بجائے ہمارے علماء اس فکری کنفیوژن کو فقہی اختلاف کی برکتوں سے تعبیر کرتے ہیں جو ان کے بقول ''مسلمانوں کو ان مسائل کے اختلاف سے برابر پہونچتی رہی ہے۔ کتنے نمازیوں کی نمازیں اور کتنے روزے داروں کے روزے آئے دن اسی قاعدے کے تحت درست ہوتے رہتے ہیں''۔[۱۸۸]

اغلال فقہی سے نجات کی طلب نے فقہاء کو محض مراعاۃ الخلاف یا تتبع رُخص تک ہی محدود نہ رکھا کہ بہت سے مسائل ایسے تھے جہاں ان تراشیدہ فقہی فارمولوں میں بھی داد رسائی کا وافر سامان نہ پایا جاتا تھا پھر چونکہ فقہ، روح شریعت سے کہیں زیادہ قانونی داؤ پیچ کا نام ہوگیا تھا اس لئے فطری طور پر فقہاء کی قیل وقال میں اب وکیلوں اور قانون دانوں کا سا انداز پیدا ہو چکا تھا۔ اب میدان فقہ کا شہسوار اُسے سمجھا جاتا تھا جو اپنی ذہانت و فطانت سے قانون سے بچ نکلنے کا راستہ بتا سکے۔ فقہائے احناف کی کتابوں میں کبار فقہاء بلکہ خود ابو حنیفہ کی ذات گرامی سے ایسے واقعات منسوب کئے گئے ہیں جس سے اس بات کا بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس عہد میں فقیہ اور قانون داں کی شخصیات ایک دوسرے میں مدغم ہوگئی تھیں۔[۱۸۹] فقہ تفقہ فی الدین کے بجائے قانون دانی کے اظہار کا اکھاڑا بن گئی جہاں ذہین فقہاء اپنی بذلہ سنجی، حاضر جوابی، کلامی طرزِ گفتگو اور لفظی موشگافیوں سے فقہی implications کو یکسر بدل دینے کا یارا رکھتے تھے۔ فقہ کے ایک تکنیکی قانونی عمل میں بدل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ خود اپنے ہی تراشیدہ اغلال سے نجات کے لئے قانونی حیلوں کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ اگر علمائے اسلام کے ذہنوں میں یہ بات واضح ہوتی کہ شریعت روح عبودیت سے عبارت ہے جو بندوں سے

ممکنہ حد تک اتباع کی طالب ہے اور یہ کہ خود بندوں کی دنیاوی و اخروی نجات اسی اتباع میں مضمر ہے تو یقیناً کسی حیلۂ شرعی کا خیال پیدا نہ ہوتا۔ اپنے تراشیدہ فقہی اغلال کی حقیقت سے علماء سے زیادہ بھلا کون واقف ہوسکتا تھا۔ حیل کی تلاش کا عمل دراصل انسانی تعبیرات سے پیدا کردہ غلطیوں سے نجات کی ایک کوشش تھی ورنہ علمائے اسلام تو کجا ہم کسی عامی مسلمان کے بارے میں بھی یہ تصور نہیں کرسکتے کہ وہ حیلۂ شرعی کی تلاش کے ذریعے تنسیخ شریعت کے جرم کی جسارت کرسکتا ہے۔

یہ بات وثوق سے نہیں کہی جاسکتی کہ حیل شرعی کو ایک باضابطہ way-out کی حیثیت سے پیش کرنے میں پہل کس نے کی۔ ابوحنیفہ کی طرف منسوب رسالۂ حیل یا بعد کے دنوں میں شہرہ پانے والی کتاب الحیل کے اصل مصنف کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ البتہ حیل کو ایک فقہی طریقۂ کار کے طور پر برتنے کا رواج ہمارے فقہی سرمائے میں خاصا معروف عمل ہے حتی کہ حیلۂ شرعی کے سخت مخالفین بھی نہ صرف یہ کہ جائز امور میں حیلہ کے قائل ہیں بلکہ وہ اسے فقہ کی سختیوں سے بچنے کی ایک جائز سبیل قرار دیتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ حیلۂ شرعی کتنے ہی تقدس مآب لوگوں کے لئے جھوٹ بولنے، کفارے سے بچنے، خودساختہ تصور طلاق سے بچ نکلنے اور سود جیسی محرمات کو جائز قرار دینے کے لئے دلیل شرعی فراہم کرتا ہے۔ فقہاء کے فتاوے اور ان کے بتائے ہوئے شرعی حیلوں کو دیکھ کر بظاہر تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حیلہ کے بغیر اہل تقویٰ کے لئے آسان دینی زندگی کا تصور مشکل ہے لیکن بہ نظر غائر دیکھا جائے تو یہ خیال ایک مغالطے سے کم نہیں کہ ہم نے جن اغلال فقہی سے نجات کے لئے حیلۂ شرعی کی مدد لی ہے وہ دراصل ہماری اپنی تعمیر کردہ اغلال فقہی ہیں اللہ کی آسان شریعت میں ان اغلال فقہی کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا جن سے نجات کے لئے اہل ایمان کو حیلہ کا سہارا لینا پڑے۔ مثال کے طور پر سود سے متعلق حیلۂ شرعی کو لیجئے ''الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل'' اور اس جیسی دوسری روایتوں کی پیدا کردہ یہ تفہیم کہ سونے کے بدلے سونا، چاندی کے بدلے چاندی اور کوئی جنس اسی کے بدلے برابر برابر لی جاسکتی ہے اس میں کم و بیش کا حصول سود کی تعریف میں آئے گا، فقہاء کی اپنی پیدا کردہ غلط فہمی ہے، جو ان روایتوں کے ذریعے ان کے فقہی چوکھٹے میں در آئی ہے۔ آج تک ان روایتوں کی نہ تو صحیح تنقیح ہوسکی اور نہ ہی کسی نے اس بات پر غور کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ ایک جنس کے بدلے اُسی جنس کو خریدنے کی تجارت آخر دنیا میں کہاں ہوتی ہے۔[۱۹۰] قرآن نے ربا کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی کہ اگر تم نے کسی کو کچھ دیا ہو تو تم اس سے صرف اپنا اصل زر واپس لے سکتے ہو اس سے زائد کچھ نہیں (البقرہ:۲۷۹) کہ زائد ربا کی تعریف میں آئے گا لیکن فقہاء نے، جن کا روایتوں کے معاملے میں تمام تر انحصار محدثین پر تھا اس

روایت کی عقلی تاویل کی جتنی کوشش کی معاملہ اسی قدر الجھتا گیا۔ لہٰذا سود سے بچنے کے لئے اس شرعی حیلے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرض کو بیع کے معاملے میں بدل دیا جائے اس طرح ﴿أحل الله البيع وحرم الربوا﴾ کی پاسداری بھی ہوگئی اور فقہ کی تنگی سے نجات کا سامان بھی ہوگیا[۱۹۱]۔ طلاق کے غیر قرآنی تصور سے جنم لینے والے مسائل کے حل کے لئے اگر ایک طرف فقہی اختلاف کا سہارا لیا گیا تو دوسری طرف ایسے محیر العقول حیلے بتائے گئے جو اہل یہود کے فریسیوں کو بھی ششدر کردیں۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ایک ایسے شخص کا ذکر ہوا ہے جس نے یہ قسم کھائی تھی کہ میں اپنی اس بیوی کو کبھی طلاق نہ دوں گا کہ اگر میں ایسا کروں تو سبھی بیویوں پر طلاق ہوجائے۔ فقہ نے اس مشکل سے نجات یعنی قسم سے بچنے اور ساتھ ہی ساتھ اس بیوی سے نجات کی ترکیب یہ بتائی کہ اولاً مرد کسی دودھ پیتی بچی سے نکاح کرلے پھر اپنی بیوی کی بہن یا ماں سے کہے وہ اس بچی کی ماں سے کہے کہ وہ اس بچی کی ماں کا دودھ پی لے، اس طرح رشتۂ رضاعت کے حوالے دو بہنوں کا اجتماع ساقط الاعتبار قرار پائے گا اور اسے نجات مل جائے گی[۱۹۲]۔

دوسرے نکاح کی قسم سے بچنے کے لئے نکاحِ فضولی[۱۹۳] کا حیلہ ہو یا باغات کو ٹھیکہ پر دینے کے بجائے انگوروں کی بیع بالوفا کی جائے[۱۹۴]۔ یہ سب دراصل اسی فقہی تنگی کو دور کرنے کی کوشش ہے جو خالصتاً انسانی فقہ سازی کی پیداوار ہے۔ اسی طرح قرآن کی تاکید وصیت اور اس کے قوانین کی موجودگی میں فقہاء کے "لا وصية لوارث" پر اصرار نے انہیں حیلۂ شرعی اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ ایک جائز امر کو اولاً ناجائز قرار دیا گیا اور پھر اس کی تنسیخ کے لئے فقہاء نے یہ ترکیب برآمد کی کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کرلے پھر اجنبی متوفی کے ترکے میں سے قرضہ وصول کرکے وارث کو دے دے[۱۹۵]۔ اسی طرح زکوٰۃ کے مد کو مساجد کی تعمیر یا مدارس کی ترویج و اشاعت کے لئے فقۂ حنفی میں جو تنگی پائی جاتی تھی اسے دور کرنے کے لئے فقہاء نے حیلۂ تملیک کا سہارا لیا۔ پڑوسی کو حق شفعہ سے محروم کرنے کے لئے مختلف حیلے دریافت کئے گئے[۱۹۶]۔ فقہ کی کتابوں میں حیلۂ شرعی کی ترکیبوں اور اس کے بیان کو پڑھتے وقت قاری یہ تاثر قائم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہمارے فقہائے عظام اور مفتیان کرام کی نگاہوں میں شریعت عام دنیاوی قوانین سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ معمولی سا ایمان رکھنے والا شخص بھی امر ربی میں قیل و قال کی ضرورت محسوس کرے یا اسے اپنی خلاقانہ ترکیبوں سے معطل کرنے کی جسارت کرسکے۔

ابتداءً حیلۂ شرعی کو فقہ میں وسعت کی تلاش کے لئے استعمال کیا گیا۔ یہ تاثر عام رہا کہ ان حیلوں کے سہارے فقہ کی تنگیوں سے نکلنے کی ترکیب کچھ اس طرح دریافت کی جاتی ہے جس سے غایت شرع متاثر نہیں

ہوتا۔لیکن جب ایک بار شرع پر امر ربی کے بجائے قانونی انداز سے نگاہیں پڑنے لگیں اور اس میں گنجائشوں کی تلاش کو سند مل گئی تو پھر حیلۂ شرعی کے ذریعے غایت شرع کو شکست دینا ممکن ہو گیا۔ امام غزالی نے شیخ شعبی کے حوالے سے لکھا ہے کہ انہیں جب کوئی بلاتا تو وہ لونڈی کو فرماتے کہ دروازہ میں دائرہ کھینچ کر اس کے بیچ میں انگلی رکھو اور کہہ دو کہ میں یہاں نہیں ہوں یا آنے والے کو یہ کہہ دو کہ وہ مجھے مسجد میں تلاش کرے۔[۱۹۷] جھوٹ بولنے کے اس حیلۂ شرعی سے فقہ کی نظر میں اس جھوٹ کی نوعیت بدل گئی اسے اصطلاح میں معاریض سے تعبیر کیا گیا۔ حیل شرعی کے نتیجے میں شرع اصطلاحات کا گورکھ دھندہ بن کر رہ گیا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص اپنے باپ کے قضا روزوں کا فدیہ نہ دینا چاہے اور یہ بھی چاہے کہ وہ فدیہ طعام مسکین کے قرآنی حکم سے سرتابی کا الزام اپنے سر نہ لے تو اس کا حیلہ یہ بتایا گیا کہ وہ دو سیر گیہوں فقیر کو دے پھر اس سے بطور ہبہ مانگ لے۔ روزانہ ایسا کرے جب تک کہ سب روزوں کا فدیہ نہ ہو جائے۔[۱۹۸] کسی شخص کے لئے والد کی قضا نمازوں کے لئے بھی یہی حیلۂ شرعی کارگر بتایا گیا۔[۱۹۹] کہا گیا کہ اگر میت نے اس قدر مال نہ چھوڑا ہو کہ کفارہ کے لئے کافی ہو تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ وارث یہ تدبیر کرے کہ آدھا صاع گیہوں قرض لے اور فقیر کو دے دے پھر فقیر اس کو واپس ہبہ کرے، غرض اسی طرح الٹ پھیر کرتا رہے یہاں تک کہ کفارہ تمام ہو جائے۔[۲۰۰] اگر کوئی شخص زکوٰۃ سے بچنا چاہے تو اب اسے حیلۂ شرعی کے ذریعے یہ سہولت بھی موجود تھی۔ کہا گیا کہ جو صاحب نصاب ہو اور وہ فریضۂ زکوٰۃ سے بچنا بھی چاہے تو اسے چاہئے کہ اتنے درہم اپنی اولاد کو ہبہ کر دے تاکہ مال نصاب سے کم ہو جائے اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۲۰۱] اور اگر کوئی شخص اپنی نکالی ہوئی زکوٰۃ کو اپنے قرضہ میں وصول کرنا چاہے تو اس کی ترکیب یہ بتائی گئی کہ وہ اپنے قرضدار محتاج کو زکوٰۃ حوالے کرے پھر اس کو واپس اپنے قرضہ میں وصول کر لے۔ اور اگر وہ نہ دے تو چھین لے۔[۲۰۲] اس طرح زکوٰۃ بھی ادا ہو گئی اور قرض خواہ سے مال کی وصولی کی سبیل بھی نکل آئی۔ زکوٰۃ کی رقم کو کفن میں استعمال کا حیلہ یہ بتایا گیا کہ اولاً زکوٰۃ محتاج کو سونپ دی جائے پھر محتاج کفن کا انتظام کر دے۔[۲۰۳] قرض کو بیع کی شکل میں بدلنے کے لئے ایسے حیلے دریافت کئے گئے جس کے ذریعے ایک شخص کے لئے دس روپے کا نوٹ مخصوص مدت کے وعدے پر بارہ روپے میں بیچنا ممکن ہو گیا۔ اس طرح سود سے جان بھی چھوٹی اور منافع بھی ہاتھ سے نہ گیا۔[۲۰۴] ہمارے عہد میں اسلامی بنکاری کے نام سے غیر اسلامی نظام معیشت میں کاروبار کے جو مختلف حلال طریقے منظر عام پر لائے گئے ہیں وہ بڑی حد تک کسی نہ کسی درجے میں اسی قسم کے حیلۂ شرعی سے غذا حاصل کرتے ہیں۔

فقہ میں حیلۂ شرعی کو اعتبار مل جانے سے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ اس سے نہ صرف یہ کہ شریعت

کے بارے میں منزل من اللہ ہونے کا تصور پھیکا پڑتا گیا بلکہ خود فقہی طریقۂ تعبیر کے سلسلے میں عام ذہنوں میں شبہات پیدا ہوگئے۔ چونکہ ابتداء سے ہی فقہ اپنی علاحدہ حیثیت کے لئے یہ جواز پیش کرتی رہی ہے کہ یہاں قرآنی تصورِ حیات کے عین اندر عام لوگوں کے لئے علمی رہنمائی کا سامان فراہم کیا جاتا ہے۔ گویا جو لوگ راست کتاب ہدایت سے اکتساب کا ملکہ نہیں رکھتے ان کے لئے فقہ کی کتابیں رہنمائی فراہم کرتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ کو اپنی تمام تر انسانی اور تعبیری لب و لہجے کے باوجود مسلم معاشرے میں فی الواقع عملی قرآن کی حیثیت سے برتا جاتا رہا ہے۔لیکن جیسے جیسے فقہ مختلف، متضاد اور متحارب آراء کی آماجگاہ بنتی گئی اور اس صورت حال کے ازالے کے لئے فقہاء نے حیلہ جیسے طریقۂ کار کا سہارا لیا، فقہ کا شریعت سے راست ٹکراؤ ناگزیر ہوگیا۔ اس صورت حال نے مسلم فکر میں ایک عمومی اضطراب کو جنم دیا۔

ابن حزم ظاہری (۳۸۴-۴۵۴ھ) اور ابن تیمیہ حنبلی (۶۶۱-۷۲۸ھ) گو کہ ان باغیوں کے سرخیل کہے جاسکتے ہیں جنہوں نے شرع کو تعبیر انسانی کے اسیر بنائے جانے پر سخت اضطراب کا اظہار کیا۔ البتہ ایسے لوگ جنہوں نے وقتاً فوقتاً فکر اسلامی کے زوال اور شرع کو فقہ بنائے دینے پر سخت اضطراب اور ذہنی تشنج کا اظہار کیا ہے، ان کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ ان قدماء کی کتابوں میں ایسے حوالوں اور اقوال کی کمی نہیں جن کا تذکیری اور تزکیائی لہجہ ہمیں بار بار یہ ذہن نشین کراتا ہے کہ مسلمان ہونے کے لئے حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی ہونا قطعی ضروری نہیں۔[۲۰۵] ایک فقیہ کے بعد دوسرے فقیہ کا ظہور خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ روز اول سے ہمارے فقہاء طریقۂ کار کے سلسلے میں کہیں کچھ گرفت میں آنے سے رہ جانے کا احساس رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سابقہ فقہی نظائر اور طریقۂ تعبیر کی طرف سے ایک تشنگی کا احساس ہر نئے فقیہ کو ایک نئے طریقۂ کار پر اکساتا رہا ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ شرع کو فقہ کی سطح پر اتار لانے میں ہمارے فقہائے عظام روز اول سے ایک طرح کی بے اطمینانی کے شکار رہے ہیں یا ان کے قلوب طمانیت سے خالی رہے ہیں، تو شاید ایسا کہنا بے جا نہ ہو۔ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں درجنوں فقہی مسالک کا ظہور مذہبی فکر میں اسی عمومی اضطراب اور ذہنی تشنج پر دال ہے۔ ان چار صدیوں کے دانشوری پر وہ تناؤ (tension) بآسانی دیکھا جاسکتا ہے جو ملکوتی اشارات کو زمینی حقائق کی سطح سے ہم آہنگ کرنے میں ہوسکتا ہے۔ اول الذکر شرع ربانی سے عبارت ہے اور آخر الذکر انسانی تفہیم وتخریج کا وہ مرحلہ ہے جسے فقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مروجہ فقہ کے سلسلے میں اس تناؤ اور تشنگی کا احساس سب سے زیادہ شافعی کے یہاں دیکھنے کو ملتا ہے جو بیک وقت مالکی اور حنفی روایات کے امین تھے لیکن اس کے باوجود صورت حال کے ادراک نے انہیں اپنے استاد امام مالک اور امام محمد الشیبانی کے خلاف بولنے اور لکھنے پر مجبور کیا۔ شافعی اس نتیجے

پر پہنچے تھے کہ اگر ایک طرف ان کے استاد امام مالک سنت اہل مدینہ کو غیر معمولی تقدیس عطا کرنے کے مرتکب ہوئے ہیں تو دوسری طرف امام محمد کا استحسان پر غیر معمولی انحصار فقہ کو قرآنی فریم ورک سے بڑی حد تک باہر لے جانے کا موجب ہوا ہے۔ شافعی اس صورت حال کو ''سدی'' سے تعبیر کرتے ہیں[۲۰۶]۔ مروجہ فقہ پر شافعی کی یہ بصیرت افروز تنقید انحراف فکری کا سد باب کرسکتی تھی اور شاید وقتی طور پر ایسا کچھ ہوا بھی۔ البتہ آنے والے دنوں میں ان تنقیدی مباحث کو فی نفسہ لازوال طریقۂ تعبیر کی حیثیت دئے جانے سے اصلاح احوال کے تمام راستے یکسر بند ہوگئے۔ مروجہ فقہ پر تنقید کرتے ہوئے شافعی نے جن اصول و مبادی کا سہارا لیا تھا وہ اس وقت تک یقیناً حیات بخش تھے جب تک کہ اسے ایک مخصوص زمانی اور مکانی پس منظر کا اظہار سمجھا جاتا تھا۔ البتہ آگے چل کر جب ''الرسالہ'' کو اصول فقہ کی لازوال کتاب کی حیثیت سے پڑھا جانے لگا اور ان تنقیدی اصولوں کو اصول فقہ کا منتہیٰ اور معراج قرار دے دیا گیا، تو شافعی ایک مضطرب اور باغی ذہن کے بجائے فقہ کی دنیا میں اگلوں کے لئے ایک ناقابل شکن بت کی حیثیت اختیار کر گئے۔ جب کوئی زور اثر دوا بھی اپنی مدت انتہا کو پہنچ جاتی ہے تو اس کا استعمال خطرناک ہوجاتا ہے، شافعی کے اصول فقہ کے ساتھ بھی کچھ یہی ہوا[۲۰۷]۔ جو مکتب فقہ آراء الرجال کی تقدیس کے خلاف قائم کیا گیا تھا اور جو علمی تنقید ایک عہد میں انحراف فکری کے سد باب کا موجب ہوئی تھی آنے والے دنوں میں اپنی تقدیس اور canonization کے نتیجے میں وہ فی نفسہ قید گاہ دانش میں تبدیل ہوگئی۔

مسلک شافعی کے برخلاف ظاہری اور حنبلی مدرسۂ فکر ابتداء سے ہی اپنی وسعت نظری کے لئے معروف رہا ہے اور شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ابن حنبل ان معنوں میں فقہ کے بانی نہیں سمجھے جاتے اور کچھ یہی تاثر فقہ ظاہری کے سلسلے میں بھی عام ہے جو اپنے اندر تقدیسی فقہ سے بغاوت کا خاصا سامان رکھتی ہے۔ البتہ فکر اسلامی میں ایک نئی جوت جگانے کی تمام تر کوششوں کے باوجود اگر ابن حزم اور ابن تیمیہ روایتی فکر کو کوئی نیا قالب نہ دے سکے تو اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات نے ایک نئی متوازن فقہ اور اس کے اصول و مبادی کی تلاش میں اپنی تمام تر توجہ تقدیسی تاریخ پر ہی مرکوز رکھی جسے اصطلاح میں روایت و آثار کہا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ حضرات پرانے فکری ڈھانچے سے برگشتہ تو ضرور نظر آتے ہیں لیکن یہ کسی بھی قیمت پر روایتی فکری چوکھٹے سے باہر آنے کے لئے تیار نہیں۔ کچھ یہی حادثہ محمد بن عبدالوہاب کے ساتھ بھی پیش آیا، جو اسلام خالص کی طرف واپسی کی اپنی تمام تر مخلصانہ خواہش کے باوجود اس کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکے کہ تقدیسی تاریخ کے اسیروں کا ایک نیا گروہ تیار کردیں۔ نظام وقت کی طرف سے چار فقہ کو اعتبار بخشنے کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہری اور اس جیسے دوسرے مکاتب فکر پردۂ عدم میں جا چھپے، رہے حنبلی جنہوں نے آگے چل کر خود کو سلفی کہلانا پسند کیا تو ان کے

لئے بھی وحی خالص کی طرف واپسی ایک نعرۂ شوق سے زیادہ اہمیت نہ حاصل کرسکی۔ سلف صالح کی طرف ان کے معتقدانہ رویے نے اس کا موقع ہی نہ دیا کہ وہ مذہبی اور فکری انحراف کا تنقیدی مطالعہ کرسکیں۔ جب تاریخ وحی کا سا تقدس اختیار کرلے یا اس پر وحی کی تجلیوں کا گمان ہونے لگے تو پھر نہ تو کوئی تنقیدی بصیرت پیدا ہوسکتی ہے اور نہ ہی کسی نئی تازہ فکر کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔

canonization کے باوجود گاہے بہ گاہے یہ تأثر بہرحال ابھرتا تھا کہ فقہی موشگافیوں کا سلسلہ ابھی اپنے اختتام کو نہیں پہنچا ہے۔ ابن تیمیہ کی بغاوت نے بھی مسلم فکر میں اتھل پتھل کی جو صورت حال پیدا کردی تھی اس کا اثر مدتوں محسوس کیا جاتا رہا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ دنیائے فقہ میں اضطراب اور بغاوت کا جو سلسلہ ابتدائی صدیوں میں شروع ہوا تھا وہ اب تک پوری طرح تھمنے کو نہیں آیا ہے۔ البتہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ابن تیمیہ کی طرح شاید ہی ہماری مذہبی اور فقہی فکر کو کسی اور نے متأثر کیا ہو۔ شاید اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مسلم فکر میں ابن تیمیہ کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے جس نے مسلم ذہن کو یونانی فلسفہ کے اثرات سے آزاد کیا اور چونکہ فقہ کی ترویج واشاعت میں تحریک اعتزال کے رول کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا اس لئے ابن تیمیہ کے اثرات آنے والی مسلم دانشوری پر دور رس ثابت ہوئے۔ شاہ ولی اللہ ہوں یا افغانی، عبدہ ہوں یا رشید رضا یا فلسفی شاعر محمد اقبال، واقعہ یہ ہے کہ ان سبھوں کی فکری اٹھان میں ابن تیمیہ کی جھلک بآسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ شیعہ دنیا میں فکر اسلامی کے بحران نے اسماعیلی اور بابی تحریکوں کو جنم دیا جنھوں نے آگے چل کر مسلمانوں کے سواد اعظم سے اپنا رشتہ منقطع کرلیا۔

سلفی تحریک ہو یا حنفی خیموں سے اٹھنے والی صدائے احتجاج، واقعہ یہ ہے کہ تمام تر کاوشیں کسی اجتہادی فکر کو پروان چڑھانے میں ناکام رہی ہیں۔ اصولی طور پر تو سلفیوں کے لئے ائمہ اربعہ کو ناقابل اعتناء قرار دینا کچھ مشکل نہ تھا البتہ عملی طور پر اس تقدیسی تصور سے باہر قدم رکھنا ایک مشکل، صبر آزما اور خطرات سے پُر مرحلہ تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ ائمہ اربعہ اور ان کے شاگردوں کے پیدا کردہ 'آراء الرجال' سے بچنے میں کامیاب ہوگئے البتہ آثار و روایات پر کلی انحصار نے انہیں اس حقیقت سے غافل کردیا کہ روایات کی کتابوں میں ایامِ رسول کے جو بیانات موجود ہیں انہیں ایام و آثار کی انسانی تخلیق سے زیادہ مقام نہیں دیا جاسکتا۔ ائمہ اربعہ کے انکار میں وہ کچھ اتنے پرجوش ہوئے کہ متبادل کی تلاش میں اتنی دقت نظر اور احتیاط کو بھی ملحوظ نہ رکھا جو متقدمین فقہاء کا وطیرہ تھا۔ لہٰذا یہ بات دانستاً نظرانداز کردی گئی کہ روایات کی کتابوں میں جو کچھ بھی ہے وہ سب کا سب شک وشبے سے بالاتر نہیں اس لئے کہ خود محدثین کو یہ دعویٰ نہیں کہ ان منسوب اِلی الرسول اقوال میں کوئی قول ایسا بھی ہے

جسے واقعی حرف بہ حرف قول رسول قرار دیا جاسکے یا کسی روایت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہو کہ اس نے اپنے بیان میں ان پیغمبرانہ لمحات اور اس کے ابعاد کو پوری طرح متصور اور محفوظ کرلیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنبلی خیمے سے اٹھنے والی بغاوت اپنی تمام تر بلند آہنگی کے باوجود ایک نئے قسم کی تقلید پر منتج ہوگئی البتہ یہ تقلید فقہائے اربعہ کی نہیں بلکہ محدثین ستہ یا تسعہ کی تھی۔

رہے حنفی مفکرین تو واقعہ یہ ہے کہ یہاں جو لوگ فقہ کی صورت حال پر اپنی تشویش کا اظہار خیال کررہے تھے اور جو اجتہاد فکری کے پرزور حامی تھے، خود انہیں بھی کسی مجوزہ اجتہاد کے اسرار وعواقب کا پوری طرح ادراک نہیں تھا اور نہ ہی انہیں اس بات اندازہ تھا کہ وہ اس راہ میں کس حد تک آگے جاسکتے ہیں۔ انہوں نے مروجہ منجمد فقہ کے سلسلے میں اپنے اعتراضات تو ضرور وارد کردیئے تھے اور ان کی تنقید ان روایتی فقہاء کی طرف خاصی غضبناک ہوجاتی تھی جو ہر مسئلہ کا حل فقہ کی قدیم کتابوں سے تلاش کرنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ البتہ اجتہاد کے یہ نئے داعی اس سے زیادہ کچھکر گزرنے کی اہلیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے ہاں اجتہاد کا مطلب پرانے بتوں کو ہٹا کر نئے بتوں کی تشکیل کرنا تھی بالفاظ دیگر وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلم فکر کسی نئے ابوحنیفہ یا نئے شافعی کے لئے راستہ ہموار کردے۔ اجتہاد کے ان داعیوں نے شاید ہی کبھی ان فقہی طریقۂ کار کے بارے میں شبہات وارد کئے ہوں جو ائمہ اربعہ کے canonization اور انہیں مقامِ ربوبیت پر فائز کردینے کا باعث ہوئی تھیں۔ وہ اس بات کے ادراک سے قاصر رہے کہ نئے ابوحنیفہ یا نئے شافعی کی آمد مسلم فکر کو ایک نئے بحران سے دوچار کردے گی۔ جو بالآخر آگے چل کر ایک نئی تقدیسی فقہ کے قیام پر منتج ہوگی۔ ہمارے انحرافِ فکری اور زوالِ فقہی کی بنیادیں انفرادی فقہاء یا ان کی شخصیات میں نہیں بلکہ فقہی طریقۂ کار میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اجتہاد کے پرزور مبلغوں نے اپنے بلند آہنگ نعروں میں اس عقدہ کشائی کیضرورت محسوس نہ کی۔ دیکھا جائے تو اجتہاد کے یہ تمام مبلغین جو عہد جدید میں نئے ائمہ کے قیام کی راہ ہموار کرنا چاہتے ہیں اور جن کی نگاہیں فقہی طریقۂ کار کی خامیوں کے ادراک سے قاصر ہیں، وہ دراصل گھوم پھر کر اسی پرانی فقہ کو نئے قالب میں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان میں اور داعیانِ تقلید میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے جو اس خیال کے حامل ہیں کہ اب انسانی ذہن اجتہاد مطلق کے قابل نہیں رہا، اب زیادہ سے زیادہ استخراجی یا فروعی اجتہاد ہوسکتا ہے اور بس[۲۰۸]۔ محمد اقبال جنہوں نے حنفی فقہ سے اپنی بے اطمینانی کو کبھی پوشیدہ نہیں رکھا اور جو طلاق، خلع کے مسئلے پر فقہائے احناف کو نظر ثانی کی دعوت دیتے ہوئے ان مجبور مسلم عورتوں کی مثالیں پیش کرتے ہیں جو حصول خلع کے لئے ارتداد کا راستہ اختیار کرتی ہیں[۲۰۹]، وہ بھی اپنے مشہور زمانہ خطبۂ اجتہاد میں مروجہ فقہ اور اس کے اصول

اربعہ کا دامن ہاتھ سے چھوڑنے پر آمادہ نظر نہیں آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قیاس اور اجماع کو اگر جمہوری اصولوں کی روشنی میں برتا جائے اورانفرادی فقیہ کے بجائے اگر اجماع کا حق منتخب اسمبلی کو منتقل ہوجائے تو اس سے منجمد فقہی دنیا میں ایک نیا انقلاب آجائے گا۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال زندگی بھر ان مسائل سے الجھتے رہے کہ قیاس اور اجماع کی آخری سرحد کہاں ہے۔ اس بارے میں مزید گفتگو ہم آگے کریں گے۔ اجتہاد کے اپنے تمام تر دعووں کے باوجود اقبال نہ صرف یہ کہ مروجہ فقہ کے اصول اربعہ کو جوں کا توں قبول کر لیتے ہیں، اس پر تنقیدی محاکے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے بلکہ شاطبی کے فرائض خمسہ کو بھی وہ ایک لازوال مسلمہ اصول کی حیثیت سے دیکھتےہیں۔ شاطبی کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ فقہ کا بنیادی کام پانچ چیزوں کی حفاظت ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔[۲۱۰] مروجہ فقہی دبستان اور اس کے فکری آلات کی طرف اقبال کا معتقدانہ رویہ ان کے اندر کسی paradigm کی تبدیلی کے امکان کو ختم کر دیتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی طرح جو تقدیسی فقہ کے خلاف اپنی سخت ترین تنقید کے باوجود اہل ایمان کو انہی میں سے کسی ایک سے چمٹے رہنے کی دعوت دیتے رہے اور یہ بتاتے رہے کہ چار دبستان فقہ کا قیام دراصل ایک الٰہی فیصلہ ہے جس سے مَفَر نہیں۔ اقبال بھی مسلم دانشورانہ روایت کے سلسلے میں انہی تقدیسی احساسات کا شکار رہے۔ ان کے لئے ماضی نہ صرف یہ کہ مقدس ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک نازک آبگینے کی بھی ہے۔ ان کے یہاں ماضی پر اعتراضات قائم کرنے کا مطلب صرف علمی طریقۂ کار پر شبہات وارد کرنا نہیں بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر خود ان بنیادوں پر حملہ کرنا ہے جس پر ان کے مطابق ہمارے علمی ورثے کی اساس قائم ہے۔ ایسا اس لئے کہ اقبال اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ اگر ماضی کے اجماع کو از سر نو محاکے کا موضوع بنایا گیا تو اس سے نہ صرف یہ کہ فقہ کی بنیادیں متزلزل ہوجائیں گی بلکہ خود بنیادی وثیقہ قرآن مجید بھی خطرے کی زد میں آجائے گا۔ اجماع کی غیر معمولی حیثیت باور کرانے کے لئے اقبال اس خیال کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ قرآن مجید کی آخری دو سورتیں اگر آج اس میں شامل ہیں تو یہ اجماع کی بدولت ہی ہے۔[۲۱۱] قرآن مجید کے سلسلے میں اقبال کا یہ دعویٰ تنقیدی تاریخ کی اصولوں پر پورا نہیں اترتا۔ یہ مغالطہ بھی دراصل تاریخ کو تقدیس کی سطح پڑھنے کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ ماضی کے سلسلے میں یہی وہ تقدیسی رویہ ہے جس نے اولاً تو ہمارے لئے ماضی کو صفحات عبرت کے بجائے نازک آبگینے میں تبدیل کر دیا ہے۔ اور پھر ہم تاریخ کی تقدیسی تفہیم میں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہمارا فقہی انتشار، چار یا اس سے زیادہ خیموں میں ہمارا بٹ جانا دراصل ملأ اعلیٰ کا فیصلہ ہے۔ جب ذہنوں پر مفروضہ تاریخ نے ایسے حجابات وارد کر دیئے ہوں تو بھلا اجتہاد کی سعی بلیغ کا آغاز کیسے ہوسکتا ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ تحریک اجتہاد کے علمبرداروں نے اصول فقہ کے سلسلے میں بعض ایسے بنیادی سوالات کی نشاندہی کر لی تھی جن پر اگر غیر جانبدارانہ اور آزادانہ غور وفکر کی شروعات ہوجاتی تو یقیناً جامد مسلم فکر کو ایک نئی زندگی مل سکتی تھی۔ اقبال پہلے مسلم مفکر نہیں تھے جنہوں نے خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کے فقہی اختیارات و استحقاق کو اپنے حیطۂ ادراک میں لانے کی کوشش کی ہو۔ ہاں وہ ان معنوں میں پہلے شخص ضرور ہیں جنہوں نے فقہ عمر سے متعلق بعض 'خطرناک' اور پریشان کن سولات کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بنانے کی کوشش کی۔ انہوں نے کہا کہ جب قرآن ایک مکمل کتاب ہے اور وہ اپنے اندر کامل رہنمائی کا سامان رکھتی ہے تو ہم پر لازم ہے کہ ہم غیر مسلم اقوام کی زندگیوں کا جائزہ خالص قرآنی نقطۂ نظر سے لیں۔ البتہ اس کے لئے کیا مناسب طریقۂ کار اختیار کیا جانا چاہئے اس مسئلے کو اقبال نے سنجیدہ غور وفکر کے لئے منتخب کیا۔ انہوں نے یہ سوال بھی اٹھایا کہ کیا اجماع کے ذریعے نص قرآنی کالعدم یا معطل قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض حنفی علماء اور چند معتزلیوں کا ماننا ہے۔ مثال کے طور پر کیا یہ ممکن ہے کہ موجودہ پس منظر میں احکام وصیت میں تبدیلی لائی جائے۔ یا یہ کہ قرآنی مدت رضاعت جو دوسال بیان ہوئی ہے اس میں کمی یا زیادتی کی جاسکے۔ ان کا یہ سوال اٹھایا کہ فقہاء جب بعض قرآنی آیات کی تخصیص یا تعمیم کا حکم برآمد کرتے ہیں اور اس کے لئے اجماع سے دلیل لاتے ہیں تو ایسا کرنے کا استحقاق انہیں کن بنیادوں پر ہوتا ہے۔ یہ حق صرف صحابہ کرام کے لئے خاص ہے یا عام فقہاء کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا۔ اقبال نے اس مسئلے پر بھی غور کی ضرورت محسوس کی کہ اگر کسی صحابی کا عمل نص قرآنی سے راست متصادم ہو تو کیا یہ سمجھا جانا حق بہ جانب ہے کہ قرآن کی مذکورہ آیت منسوخ ہوگئی ہے جس کا علم اس صحابی مذکور کو تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کے استفسارات کے جواب میں جو کچھ کہا خواہ یہ وحی قرآنی پر مبنی ہو جواب قرآن میں ہمارے لئے محفوظ ہے یا ایسی باتیں جو آپ نے اپنی فہم وبصیرت کی بنیاد پر کہی ہوں، کیا یہ دونوں ہمارے لئے یکساں حکم کا درجہ رکھتی ہیں۔ ایسی صورت میں اقبال یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ہم وحی اور حدیث کے درمیان کس طرح خط امتیاز قائم کرسکیں گے۔ نفسیاتی اعتبار سے وحی غیر متلو کی تعریف کیا ہوگی۔ کیا عہد رسول ﷺ میں وحی متلو وغیر متلو کی یہ تقسیم موجود تھی یا یہ بعد کی پیداوار ہے۔ رسول اللہ ﷺ بیک وقت نبوت اور امامت کے حامل تھے۔ نبی کی حیثیت سے انہیں راست وحی آتی تھی البتہ امام کی حیثیت سے بسااوقات وہ اپنے اجتہاد اور بصیرت سے فیصلے کیا کرتے تھے۔ آپ ﷺ کی شخصیت میں امامت کا پہلو بھی کیا وحی کی طرح ماخذ ہدایت سمجھا جائے گا۔ منصب امامت پر صرف ایک شخص کو ہی فائز کیا جاسکتا ہے یا افراد کا ایک گروپ بھی مشترکہ طور پر اس ذمہ داری کو انجام دیسکتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے امیر کو یہ اختیار ہے کہ وہ حدود قرآنی مثلاً چور کے

لئے قطع ید کی سزا کو وقتی طور پر معطل کردے اگر ایسا ہوسکتا ہے تو اس کی قرآنی بنیاد کیا ہے۔ اقبال نے اپنے محور سوالات میں یہ مسئلہ بھی رکھا کہ حضرت عمر کا طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں اقدام کس حد تک مناسب تھا اور اس کی شرعی بنیاد کیا تھی۔ بالفاظ دیگر اقبال یہ پوچھنا چاہتے تھے کہ کیا موجودہ اسلامی ریاست کا دستور اپنے خلیفہ کو اس طرح کے وسیع اختیارات دے سکتا ہے۔ حنفی فقہ میں ثبوت نسب کے لئے بچے کی پیدائش کی مدت دو سال تک روا رکھی گئی ہے۔ اس خیال کی شرعی بنیاد کیا ہے؟ اور یہ سوال کہ کیا اسلامی ریاست کے امیر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ عارضی طور پر بعض فرائض کو معطل کردے؟ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر کے زمام اقتدار سنبھالنے سے پہلے متعہ کا رواج تھا تو کیا موجودہ دور کے امیر المسلمین کو یہ اختیار دیا جاسکتا ہے کہ وہ اس قسم کے بہت سے مسائل جو آج مسلم معاشرے کو درپیش ہیں، اس بارے میں وہ اپنی صوابدید سے کوئی قطعی فیصلہ لے سکے اور کیا ہم ایسے مسائل کی ایک فہرست بنا سکتے ہیں جس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہو کہ ان امور پر امیر کو اپنی صوابدید سے فیصلہ لینے کا حق حاصل ہے۔ مروجہ فقہی گروہ بندیوں پر سوالیہ نشان لگاتے ہوئے اقبال نے یہ بھی پوچھا کہ مالکی، حنفی، اور شیعوں کے مابین نماز جیسی متوارث عبادت میں آخر اس قدر اختلاف فقہی کا سبب کیا ہے؟[۲۱۲]

ان سوالات میں یقیناً وہ حرارت موجود ہے جسے اگر مفکرین کے حلقوں میں سنجیدہ غور وفکر کا موضوع بنایا جاتا تو ایک نئے دبستان فکری کے امکانات وا ہوسکتے تھے۔ لیکن اقبال صرف brain-storming کے ماہر تھے۔ انہیں پریشان کن سوالات کے کناروں کو تیز کرنا تو ضرور آتا تھا البتہ وہ ان سوالات کا جواب تلاش کرنے میں اس اعتماد سے خالی تھے جو کتب فقہ کی ضخیم مجلدات سے ڈرنے والوں کی نفسیات سے عبارت ہے۔ انہیں اس بات کا احساس تو ضرور تھا کہ ہماری مذہبی اور فقہی فکر ایک نئی زندگی چاہتی ہے لیکن وہ بذات خود روایتی فقہی سرمائے، اس کے مآخذات اور متعلقات سے راست واقفیت نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی کبھی انہوں نے اس بات کی منصوبہ بند کوشش کی کہ وہ ان سوالات کی تلاش میں ضخیم مجلدات کے بحر بے کنار میں خود غوطہ زن ہوں۔ اس کے بجائے انہوں نے علماء پر انحصار کرنے میں ہی عافیت سمجھی جو نہ تو ان کے ساتھ پوری علمی معلومات share کرنا چاہتے تھے[۲۱۳] اور نہ ہی انہیں شاعر مشرق اور مفکر اسلام کہنے کے باوجود اجتہاد کا حق دینے کے لئے تیار تھے۔ سید سلیمان ندوی جن سے اقبال کی طویل خط وکتابت رہی اور جن کو لکھے گئے مکاتیب میں اس قسم کے سوالات کی بہتات ہے انہیں تو یہ بھی گوارا نہ تھا کہ اقبال کے انگریزی خطبات جو ان کے اجتہادی غور وفکر کا نچوڑ ہیں، انہیں شائع کیا جاتا۔[۲۱۴] عبدالماجد دریابادی نے بھی ان کے خطبۂ اجتہاد کا برا منایا تھا۔[۲۱۵] اجتہاد کو وقت کی ضرورت قرار دینے کے باوجود روایتی علماء اقبال کی مجتہدانہ کوششوں سے خوش نہ تھے۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ تھی کہ وہ

اپنے اکثر استفسارات اپنے مطالعۂ مستشرقیات کے حوالے سے پیش کرتے جس سے خواہ مخواہ یہ تأثر پیدا ہوتا کہ شاید ان سوالات کی جڑیں اسلام کی دانشورانہ ثقافت سے باہر ہیں۔ ثانیاً عہد جدید میں اجماع کے طریقۂ کار کو برتنے کے لئے اقبال نے منتخبہ اسمبلی کا جو خاکہ پیش کیا تھا اس میں اجتہاد کا حق انفرادی علماء کے ہاتھوں سے نکل کر منتخبہ اسمبلی کو منتقل ہوجاتا تھا۔ یہ ایک ایسا خیال تھا جسے علماء بجا طور پر اپنے روایتی رول کی نفی پر محمول کرتے تھے اور جس سے انہیں اپنا اقتدار چھنتا محسوس ہوتا تھا۔

ابن حزم سے ہمارے عہد تک تحریک اجتہاد نے مختلف مراحل طے کئے ہیں۔ منجمد فقہی روایت کے انکار سے لے کر آج یہ سفر ایک نئی تدوین فقہ کی دعوت سے عبارت ہے۔ البتہ اب تک ہمارے علماء اس خیال کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں کہ فقہ کی ایک نئی تدوین اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے جب ہم قدیم فقہی رویے سے لازماً دست کش ہونے کے لئے تیار ہوں۔ گویا مروجہ فقہی فکر کا deconstruction اس راہ کی پہلی منزل ہے، یہ فی نفسہٖ ایک paradigm شفٹ کا طالب ہے۔ جب تک وحی پر فقہی چوکھٹے سے باہر آ کر غور وفکر کی بنیاد نہیں ڈالی جاتی ایک نئی ابتدا مشکل ہی نہیں امر محال ہے۔ افسوس کہ ہمارے مجتہدین جو شعوری طور پر اجتہاد کی پرزور وکالت کرتے ہیں، جذباتی طور پر کسی ایسے عمل کی ابتداء کے لئے اقدام سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تحریک اجتہاد اپنی تمام تر کاوشوں کے باوجود فقہی فکر میں ایک اصلاحی تحریک بن کر رہ گئی۔

یہ بات کہ مذہبی فکر کسی واقعی بحران کا شکار ہے اور یہ کہ فقہ کو نئی آب و تاب فراہم کرنے کی ضرورت ہے، بیسویں صدی کی ابتداء میں ہمارے ان مصلحین کے دل و دماغ پر چھائی نظر آتی ہے جنہوں نے تحریک اجتہاد یا تحریک اصلاح کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ایک ایسے وقت میں جب امت مسلمہ پر سخت افسردگی کا ماحول طاری تھا، استعمار کے ہاتھوں مسلسل پسپا ہوتی ہوئی امت ادارۂ خلافت کے خاتمے کے بعد بجا طور پر یہ سمجھتی تھی کہ اسلام کے فکری انحرافات کی درستگی کا وقت اب آ پہنچا ہے۔ مذہبی فکر جس نے مسلکی انتشار کا قالب اختیار کر رکھا تھا، تاریخ کے ہر نازک لمحے میں منفی اور تباہ کن مضمرات پر منتج ہوتی رہی تھی۔ سقوط بغداد اور غرناطہ ہو یا دہلی کی تباہی اور خلافت عثمانیہ کے انہدام کا حادثۂ خونچکاں، ان تمام بحرانی لمحات میں اس امر کے واضح اشارے ملتے رہے ہیں کہ ہمارے فقہی طریقۂ تفکر نے ہمیشہ زوال پر بند باندھنے کے بجائے اسے مہمیز کرنے کا کام کیا ہے۔ بلکہ بعض لوگ تو بجاطور پر اس خیال کا اظہار کرتے رہے ہیں کہ ہمارے ان اجتماعی نظاموں کا سقوط، شہروں کی تباہی، سلطنتوں کی تاراجی اور امت واحدہ کا منتشر اور متحارب گروہ میں بدل جانے کا عمل اسی وقت ممکن ہوسکا ہے جب ہماری دینی فکر سخت انتشار اور جدال فقہی سے دوچار ہوگئی۔[۲۱۶] چنانچہ اب نئے مصلحین نے اس بات کی ہر ممکن

کوشش کی کہ مختلف فقہی مسالک کے درمیان کوئی مصالحتی فارمولہ دریافت کیا جائے۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں جن لوگوں نے اجتہاد کا نعرہ بلند کیا اور جن کی کاوشوں نے اصلاحی عمل کا قالب اختیار کرلیا۔خواہ یہ کوششیں مصر میں ہوئی ہوں یا تیونس میں، عراق اور برطانوی ہند اس کا مرکز ومحور رہا ہو یا اسلام کے نام پر بننے والا نوزائیدہ ملک پاکستان، ان تمام ہی ملکوں میں اٹھنے والی تحریک اصلاح کا ایک مشترکہ وصف یہ ہے کہ وہ چاروں مکاتبِ فقہی سے یکساں استفادے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتی۔ اس وسیع القلبی کی اس کے علاوہ اور کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ یہ مصلحین فقہ کو امر ربی کی انسانی تفہیم وتعبیر سمجھتے تھے اور اس لئے انہیں یہ جرأت بھی ہوئی کہ وہ انسانی تعبیر کے ان ڈھانچوں کو مزید مؤثر، بہتر اور عہد جدید سے ہم آہنگ بنانے کے لئے غور وفکر کا راستہ کھلا رکھیں۔ مصر جو فقہ حنفی کا ایک روایتی حلقۂ اثر رہا ہے، وہاں ۱۹۲۰ء میں ایک ایسا قانون وضع کیا گیا جس کے مطابق عدالتوں کو یہ اختیار مل گیا کہ وہ نان ونفقہ، عدت اور مفقود الخبر جیسے مسائل میں مالکی اور شافعی فقہ کے مطابق فیصلہ کریں۔[۲۱۷] شام میں ۱۳۳۶ھ کے نئے شرعی قوانین نے بعض مخصوص امور میں چاروں مکاتب فقہی سے استفادے کی راہ نکالی۔ مثال کے طور پر تنگیٔ نفقہ اور شوہر کے مرض کہنہ مثلاً جنون، جذام اور سل وغیرہ کے لاحق ہوجانے پر عورت کو طلب تفریق کا اختیار دیا گیا۔ عام حالات میں مفقود الخبر کے لئے چار سال تک اور زمانہ جنگ میں ایک سال کی مدت مقرر کی گئی، جس کے بعد عورت طلب تفریق کا اختیار رکھتی تھی۔ ۱۹۵۳ء کے شادی قوانین جسے ''قانون الاحوال الشخصیة'' کا نام دیا گیا، میں نکاح کی عمر کا تعین بھی کر دیا گیا جو لڑکی کے لئے ۱۷ اور لڑکے کے لئے ۱۸ سال تھی۔ نئے قوانین کے مطابق اب نکاحِ ثانی محض مرد کے شوق پر منحصر نہیں تھا بلکہ اس بارے میں کسی حتمی رائے کا اختیار عدالت کو دیا گیا۔ طلاق بحالت نشہ، طلاق بالکنایہ اور طلاق رجعی کے معاملات مصری قوانین کے طرز پر ترتیب دیئے گئے۔ ایک وقت میں تین طلاق کو ایک ہی تصور کیا گیا اور نفقے کی عدم ادائیگی کی صورت میں عورت کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ طلب تفریق کرسکتی ہے۔ حنفی فقہ کے برخلاف جہاں نسب اولاد کے لئے حمل کی مدت دو سال ہوسکتی ہے، یہاں مذہب مالکی کے مطابق مدت حمل کو ایک سال شمسی بطور حد مقرر کیا گیا۔ اسی طرح میراث کے قوانین میں بھی بعض اہم تبدیلیاں لائی گئیں۔ ظاہری اور حنبلی فقہ سے استفادہ کرتے ہوئے اولاد محروم یعنی محجوب الارث کے لئے وصیت کرنا واجب قرار دیا گیا، کچھ اسی قسم کی اصلاحی کاوشیں تیونس کے شخصی قانون مجریہ ۱۹۵۷ء میں دیکھنے کو ملتی ہیں جو بڑی حد تک بہت سے معاملات میں حنفی اور مالکی فقہ کا امتزاج ہے۔ یہاں مصلحین نے تعدّد ازدواج کو قطعی ممنوع قرار دیا اور ساتھ ہی عدالت سے باہر منعقد ہونے والی طلاق کو بھی ساقط الاعتبار قرار دیا گیا۔ مفقود الخبر کی صورت میں عورت کے لئے عدت انتظار بزمانۂ جنگ دو سال مقرر کی گئی

البتہ عام حالات میں اس کا فیصلہ جج کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ برطانوی ہند میں جہاں فقہ حنفی کی جامد اتباع میں مفقود الخبر شوہروں کے لئے عورت کو ایک نا قابل بیان نفسیاتی جہنم میں رہنا پڑتا تھا، وہاں بھی مالکی فقہ کے ذریعہ ہی صورت حال کے تدارک کی کوشش کی گئی۔[۲۱۸] ۱۹۳۹ء میں مسلمانوں کے مطالبے پر انفساخ ازدواج کا قانون دراصل فقہ مالکی کے ذریعہ فقہ حنفی کی تنسیخ کا ایک عمل تھا۔ پاکستان میں ۱۹۶۱ء کے عائلی قوانین میں بھی مختلف مسالک سے خوشہ چینی کو روا رکھا گیا جہاں طلاق کو طلاق رجعی کے حکم میں داخل کیا گیا او رمجوب ارث پوتے کو اپنے باپ کے حصے کے بقدر وارث قرار دیا گیا۔[۲۱۹]

تحریک اصلاح کی ان کوششوں سے وقتی طور پر بعض اغلال فقہی سے نجات کی راہ نکل آئی۔ اس تأثر میں بھی کمی آئی کہ دینی زندگی جینے کے لئے صرف ایک ہی مکتبۂ فقہ کی حرف بہ حرف جامد تقلید ضروری ہے۔ البتہ یہ تحریک اصلاح مروجہ فقہی ڈھانچوں اور ان کے طریقۂ کار پر از سرِ نو کسی تنقیدی غور وفکر کی بنیاد نہ ڈال سکی۔ یہ اصلاحی اقدامات جو اجتہاد کے نام سے شروع ہوئے تھے اور جنھوں نے بوجوہ اصلاح کا قالب اختیار کرلیا تھا، بنیادی طور پر فقہ کے مروجہ دانشورانہ ڈھانچے کے اسیر ہوکر رہ گئے تھے، جو مجتہدِ مطلق کے بجائے مجتہدِ فروع ہی پیدا کرسکتے تھے۔ ایسی صورت میں فقہ کے راستے جو التباسات فکری ہماری مذہبی فکر میں داخل ہوگئے تھے ان کا تدارک ممکن نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی فکر پر جو جمود طاری تھا اور جسے مستحکم کرنے میں مروجہ فقہی طریقۂ کار نے اہم رول ادا کیا تھا، وہ جوں کا توں برقرار رہا۔ تحریکِ اجتہاد نے نئے مسائل پر غور وفکر کی دعوت تو ضرور دی البتہ ان کے جوابات انہی سکہ بند فقہی طریقۂ کار کے ذریعے برآمد کرنے کی کوشش جاری رکھی۔ لہٰذا ہماری دینی فکر نہ صرف یہ کہ بڑی حد تک قدیم فقہی worldview کی اسیر رہی بلکہ ہم ان آراء الرجال کے جال سے بھی باہر نہ آسکے جنہیں قدیم فقہ میں نص کا درجہ حاصل ہو چکا تھا۔

جیسا کہ ہم نے بتایا اصول فقہ پر فنی اور فکری اعتراض وارد کرنے کے بجائے مجتہدین کی تمام تر کاوشیں فروعی معاملات کو نمٹانے پر صرف ہوتی رہیں۔ لہٰذا نئے مسائل کو پرانے طریقۂ تاویل کے ذریعے حل کرنے سے بسا اوقات ہمارے فقہی ادب میں مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہوگئی۔ مثال کے طور پر زندگی کی بدلتی ضرورتوں نے جب عین مسجدوں کے اندر آلات جدیدہ کو ہماری زندگی کا جزء بنا دیا تو فقہاء کے درمیان لاؤڈ اسپیکر کے استعمال پر سخت معرکہ آرائی برپا ہوگئی۔[۲۲۰] یہ مسئلہ معرض بحث آیا کہ مائیکروفون سے نکلنے والی آواز اصل آواز ہے یا اس کا عکس یا پرانی آواز کی محفوظ شدہ شکل۔ قدیم کتابوں میں مسائل پر انہی اصطلاحات میں بحث کا رواج عام تھا۔ اسی طرح مریض کے جسم میں باہر سے خون داخل کرنے کے مسئلے پر فقہاء نے یہ اعتراض وارد کیا کہ اگر فقہی اعتبار سے

خون ایک قسم کی نجاست ہے تو اسے جسم مومن میں داخل کیا جانا کس حد تک مناسب ہوسکتا ہے۔[۲۲۱] حِلّت کی گنجائش صرف اسی شکل میں بتائی گئی جب کہ ایسا نہ کرنے سے جان کو خطرہ ہو کہ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے خنزیر کے گوشت کے حلال ہونے کی مثال یہاں موجود تھی۔ روزے کی حالت میں انجکشن کے مسئلے پر بھی فقہاء نے قدیم کتب فقہ میں موجود ازکار رفتہ فقہی مفروضات کی بنیاد پر غور وفکر کرنا ضروری جانا جس کے مطابق اولاً انسانی جسم کو جوفِ بدن، جوفِ دماغ اور جوفِ بطن کی اصطلاحوں میں تقسیم کیا گیا پھر یہ بتایا گیا کہ انجکشن چونکہ جوفِ بطن میں نہیں بلکہ بدن پر اثر انداز ہوتا ہے اس لئے اس کے جائز ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہوسکتا۔ دلیل یہ بھی دی گئی کہ جس طرح مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاقِ ائمۂ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح انجکشن پر بھی اس حکم کا اطلاق ہوگا: 'کما شرح به الشامي حيث قال و أفاد انه لو القیٰ في قصبة الذکر لایفسد اتفاقاً ولا شک في ذلک شامي'. یہ بھی کہا گیا کہ دوا اگر مثانہ تک پہنچ جائے جب بھی مفسدِ صوم نہیں، جیسا کہ ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ رہی یہ بات کہ ابو یوسف مثانہ میں دوا پہنچ جانے پر اسے مفسدِ صوم قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ ان کی وہ معلومات ہے جس کے مطابق مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا مثانہ میں پہنچ جاتی ہیے۔ فقہ چونکہ اپنے قدیم فریم ورک میں گردش کرتی رہی اس لئے اسے قدیم فقہاء کی طبی معلومات کا لازماً دست نگر ہونا تھا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ کان بھی ایک جوف ہے جس میں پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسا کہ صاحب درالمختار کا کہنا ہے یا جیسا کہ عالمگیری میں لکھا ہے "وفي دواء الجائفة والأمة أکثر المشائخ علی أن العبرة للوصول اِلی الجوف الدماغ" انسانی جسم کی اس قدیم تفہیم کے مطابق فقہاء اس نتیجے پر پہنچے کہ روزہ کو باطل کرنے کے لئے باہر سے جو چیز داخل کی جائے اس کا اولاً جوف معدہ یا دماغ میں پہنچنا ضروری ہے۔ ثانیاً اس کا یہ پہنچنا بھی مخارق اصلیہ کے راستے سے ہو۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے مصنوعی طریقے سے جوف معدہ یا دماغ میں پہنچنے والی شئ روزے کو باطل نہیں کرسکتی۔ انسانی جسم کی اس تفہیم کے مطابق گلوکوز کے انجکشن سے روزے کی شدت کو کم کرنا بھی ویسا ہی قرار پایا جیسے شدید گرمی میں کوئی شخص ٹھنڈے پانی سے غسل کرکے پیاس کی شدت کو کم کرتا ہے۔[۲۲۲]

مسئلہ، نماز میں لاؤڈاسپیکر کے استعمال کا ہو یا گراموفون سے تلاوتِ قرآن کی سماعت کا، فوٹو گرافی کے بارے میں کسی اہل ایمان کا استفسار ہو یا فلم بنی کے شرعی جواز پر دلائل لانا ہو، بذریعہ ٹیلی فون رویت ہلال کی تصدیق ہو یا بینک نوٹ کے ذریعے زکاۃ کی ادائیگی کی بات، تمام نئے مسائل پر غور وفکر کے لئے فقہاء نے قدیم کتب سے برآمد ہونے والے فکری ڈھانچوں کا سہارا لینا ضروری سمجھا۔ پھر چونکہ ادلّہ شرعیہ کی ترتیب وتخریج کے

طریقۂ کار میں علت و معلول کا وہی قدیم طریقہ رائج تھا، لہٰذا بسا اوقات ناقص سائنسی معلومات اور اس سے برآمد کر دہ مفروضات نے شریعت کو بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر کو پہلے تو مفسد نماز میں داخل کیا گیا اور اس سے نکلنے والی آواز کو صدائے بازگشت پر محمول کیا گیا۔ البتہ جب اس مفروضے کی حقیقت بے نقاب ہوگئی تو پھر اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا گیا البتہ اکابرین دیوبند کے نزدیک اس کے استعمال میں کراہت کا عنصر باقی رہا۔[۲۲۳] اسی طرح **اولاً** فونوگرام یا ریڈیو پر تلاوت بکراہت قبول کی گئی۔ ٹیلیفون کی آواز کے اعتبار کے سلسلے میں بھی شبہات باقی رہے۔ لیکن رفتہ رفتہ جب یہ تمام چیزیں انسانی زندگی کا جزوِ لاینفک بن گئیں تو ہماری فقہ بھی انہیں مباحات کے دائرے میں لے آئی۔ غور و فکر تو یقیناً نئے مسائل پر ہوتا رہا البتہ ان تمام تحقیقی مراحل میں فقہاء کے ذہنوں پر وہی قدیم طریقۂ کار غالب رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نئے مسائل پر غور و فکر کے درمیان بھی ہم قدیم فکری ڈھانچے سے باہر آنے کے لئے کسی طرح آمادہ نہ ہوئے۔ ایسا محسوس ہوا جیسے ہماری مذہبی فکر ہر نئی چیز سے اباء کرتی ہو، ہر نئی ایجاد ہمارے فقہی ڈھانچے پر استفسار کی ایک کاری ضرب لگاتی ہو۔ گویا دین اسلام اور اس کے ماننے والے ایک قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہوں جن پر دن بہ دن نئی ایجاد و اختراعات زندگی کے شکنجے کستی جاتی ہو۔

فقہ چونکہ مذہبی فکر کا مستند اظہار سمجھی جاتی تھی اس لئے فقہی تصور حیات نے ہماری عام مذہبی فکر کو بھی بڑی حد تک اسی قدیم دنیا کا اسیر بنائے رکھا۔ ایک ایسی دنیا جہاں ابھی یہی طے ہونا باقی تھا کہ قوموں کے عروج و زوال میں علم و معرفت، غور و فکر، تدبر و تعقل کو جو کلیدی اہمیت حاصل ہے اس کا اطلاق کس قسم کے علم پر ہوتا ہے کہ فقہی تصور حیات میں علم کی باقاعدہ تقسیم عمل میں آ چکی تھی۔ دینی علم جس کی معراج و منتہا فقہ کو قرار دیا گیا تھا، وہاں امورِ دنیا سے ناواقفیت کے نتیجے میں بسا اوقات مضحکہ خیز فتاوے صادر ہوتے رہتے تھے۔ ظاہر ہے کہ جب اہلِ فتویٰ کو آلات جدیدہ کی ماہیت کا پوری طرح علم نہ ہوتو وہ ان پر حکم لگانے میں بڑی حد تک ثانوی معلومات کے محتاج ہوں گے۔ لیکن علم دین کے اس فقہی تصور کے واضح نقص کے باوجود اس پر نظر ثانی کی ضرورت کم ہی سمجھی گئی۔ اہل یہود جو کبھی اپنے زوال کے دو قرنوں میں اس خیال کے قائل اور اس پر بڑی حد تک عامل رہے کہ علم کی معراج صرف اور صرف تورات کا علم حاصل کرنا ہے اور جن کے یہاں زندگی کا وظیفہ تورات پر عمل کرنا یا اس کا علم حاصل کرنا یا اس کی کسی طرح خدمت کرنا قرار پایا تھا، اپنی اس جامد اور محدود تفہیم کے نتیجے میں تسخیر کائنات کے عمل سے جب یکسر دور ہوگئے تو کارگاہ حیات میں ان کا رول صفر ہوکر رہ گیا۔ اہل یہود کی طرح علم کی فقہی تاویل نے امت مسلمہ کو بھی حصولِ علم کے راستے سے دور کر دیا۔ دینی تعلیم کے نام پر طرفہ تو یہ ہے کہ

کتاب ہدایت کے مطالعے کو بھی بنیادی اہمیت نہ رہی بلکہ اس حوالے سے چند مسئلے مسائل کو از بر کرنا کافی سمجھا گیا۔ تعبیر دین پر چونکہ وحی کے بجائے آراء الرجال کی عمل داری قائم ہو چکی تھی اس لئے اجتماعی زندگی کے بنیادی خدوخال بڑی حد تک فقہاء کی ذاتی پسند یا ان کی اپنی تاویل و تفہیم کے اسیر ہو گئے۔ مثال کے طور پر احناف کے بعض فقہاء (ملاعلی قاری) نے عورتوں کو کتابت سکھانے کے خلاف با قاعدہ رسائل لکھے جس کی اتباع میں بعد کے فقہاء نے عورتوں کے لئے کتابت کو ناجائز قرار دے دیا۔ فقہ کی کتابوں میں ایسے عناوین قائم کئے گئے جن کا مقصد عورتوں کو اجتماعی زندگی سے بے دخل کرنا تھا۔ مسجدوں میں ان کے داخلے پر پابندیاں عائد کی گئیں، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ فقہاء نے کتابِ ہدایت سے راست اکتساب کے لئے مفروضہ علوم کی ایک طویل فہرست تیار کر دی جس میں مہارت تامّہ کے بغیر قرآن مجید سے راست استفادے کو نامناسب بتایا گیا۔ جوں جوں فقہ اپنے ارتقائی سفر طے کرتی رہی آنے والے فقہاء اس فہرست میں اضافہ کرتے رہے۔ جلال الدین سیوطی کے عہد تک، جیسا کہ انہوں نے "اتقان" میں لکھا ہے، کتاب ہدایت سے راست استفادے کے لئے پچیس علوم میں مہارت تامہ کا ہونا ضروری سمجھا جانے لگا جن کے حصول کے بغیر قرآن مجید کا سمجھنا ممکن نہیں تھا۔ اس طرح کی تمام پیش بندی دراصل کسی نئے غور وفکر کے امکانات پر بند باندھنے کے لئے کی گئی تھی جس کا منطقی اور اطلاقی پہلو یہی تھا کہ قدیم فقہ اپنا تفوق برقرار رکھ سکے۔ فقہ کے اندر ہونے والی تمام تر بغاوتیں اگر گھوم پھر کر انہی مروجہ افکار کا توسیعہ بن گئیں تو اس کا بنیادی سبب یہی تھا کہ فقہ نے مجتہد مطلق کے لئے ایک ایسا معیار قائم کیا تھا جس سے بظاہر تو نئے مجتہد کے استقبال کا غلغلہ بلند ہوتا تھا لیکن عملاً کسی مجتہد کی پیدائش پر آخری مہر لگا دی گئی تھی۔

فقہ جسے مذہبی فکر کے واحد مستند اعلامیے کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی، اب مسلم فکر کی تمام تر حرارت اور زندگی اس کے احیاء پر موقوف تھی۔ احیاء کا عمل وحی کی راست مداخلت کے بغیر ممکن نہ تھا جس پر بدقسمتی سے فقہاء نے پچیس علوم کا ایک ایسا ناقابل شکن قفل لگا رکھا تھا جس کا توڑنا عام انسان تو کجا عبقریات کے بس کی بات بھی نہ تھی کہ خود مسلمانوں کی فکری تاریخ میں کسی ایسے شخص کا تذکرہ نہیں ملتا جو ان پچیس مفروضہ علوم میں بیک وقت ید طولیٰ رکھتا ہو۔ رہے کبار فقہاء یا قدیم مفسرین تو واقعہ یہ ہے کہ ان کے عہد تک ان میں سے بہت سے علوم وجود میں بھی نہ آئے تھے۔ قرآن مجید کی طرف ہمارے خالص فقہی اور غیر عقلی رویے نے اسے عملاً معطل کر دیا۔ امورِ زندگی کے تمام معاملات اب کتب فقہ کی روشنی میں حل کئے جاتے تھے اور انہیں دینی زندگی کی ترتیب و تدوین کے لئے کافی سے زیادہ خیال کیا جاتا تھا۔ قرآن مجید، اپنی موجودگی کے باوجود، کتاب ہدایت کی حیثیت سے اہل ایمان کے قلب و نگاہ سے مستور ہو چکا تھا کہ اب اس کی حیثیت صرف کتابِ برکت کی تھی۔

ایسی صورت میں قرآن مجید کو ازسرنو کتابِ ہدایت کی حیثیت سے برتنے اور دل و نگاہ میں کتاب عظیم کے اس فریضۂ منصبی کو پھر سے تازہ کرنے کے لئے اس بات کی شدید ضرورت تھی کہ ان مروجہ مفروضہ عملی قرآنوں کی بساط لپیٹ دی جائے۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ کسی ایسے اجتہادی عمل پر فقہ کا پہرہ بہت سخت تھا۔ فضل الرحمٰن نے صحیح لکھا ہے کہ روایتی علماء اپنے قدیم طریقۂ تعلیم اور فقہی تصور اسلام کی وجہ سے اس پوزیشن میں نہ تھے کہ عہد جدید کے نئے مسائل کا ادراک کرسکیں۔ اور دوسری طرف غیر علماء قسم کے مسلمان دانشور خود کو اس پوزیشن میں نہ پاتے تھے کہ وہ پورے اعتماد کے ساتھ ایک نئی فقہ کی بنیاد رکھ سکیں۔[۲۲۴] فضل الرحمٰن کے اس خیال میں جزوی صداقت ضرور موجود ہے۔ البتہ یہ خیال کہ مذہبی فکر کی ازسرنو آبیاری کے لئے غیر عالم مسلم مفکرین کو بھی ایک نئی فقہ کے قیام کا ڈول ڈالنا چاہئے تھا، ہمارے نزدیک ایک بحث طلب امر ہے۔ عہد جدید میں جن لوگوں نے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا علم بلند کیا ان کے ذہنوں پر بھی چونکہ فقہی تصورات کا ہجوم تھا اس لئے وہ فقہ سے الگ دینی فکر کے کسی independent فکری ڈھانچے کی بات سوچنے سے عاجز رہے۔ مثال کے طور پر اقبال نے بھی عام متجددین کی طرح تعدّدِ ازدواج کے خلاف اس دلیل پر تکیہ کیا کہ قرآنی آیت میں ﴿ان تعدلوا......﴾ کا منشا دراصل یک زوجگی کو فروغ دینا ہے کہ عملی زندگی میں ایک سے زیادہ بیویوں کے مابین عدل کے اس قرآنی تصور کو بروئے کار لانا ممکن نہیں۔ دیکھا جائے تو ہمارے متجددین بھی جو قدیم فقہی فریم ورک سے نالاں ہیں اور جسے وہ کتاب ہدایت کی تفہیم میں حارج خیال کرتے ہیں، وہ خود بھی قرآن مجید کو فقہی لب و لہجے سے بلند ہوکر پڑھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے حالانکہ ضرورت نئی فقہ کی نہیں بلکہ کتاب ہدایت کے ایک نئے مطالعے (re-reading) کی ہے۔ ایک ایسا مطالعہ جو ہمیں مروجہ فقہی فریم ورک سے باہر آکر راست اکتساب کی راہ دکھا سکے۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ ﴿**الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بعضھم علی بعض و بما انفقوا من اموالھم**......﴾ (النساء:۳۴) میں کسی دائمی فقہی کلّیے کا بیان نہیں ہوا ہے جس کے مطابق بیویوں پر شوہروں کی یک گونہ امتیاز یا برتری قائم رہے بلکہ یہ ایک ایسے معاشی پس منظر سے مشروط ہے جس میں عورتیں مالی امور میں پوری طرح مردوں کے دست نگر تھیں۔ البتہ اگر حالات بدل جائیں، نئی سماجی صورت حال عورت کو مالی طور پر خود مکتفی بنادے یا کسی وجہ سے شوہر بیوی کے مالیات پر انحصار کے لئے مجبور ہو تو ایسی صورت میں وہ یقیناً اس فضیلت کا حق دار نہیں قرار دیا جا سکے گا۔ غیر فقہی فریم ورک میں قرآنی آیات کا مطالعہ ہمیں نہ صرف یہ کہ اس کتاب کی لازوال معنویت اور تازگی کا پتہ دیتا ہے بلکہ وحی ربانی کے صفحات میں قاری کو ایک ایسی روشنی کا احساس ہوتا ہے جو اپنے اندر ہر لحظہ تاریک راہوں کو منور کرنے کا سامان رکھتی ہے۔ اس کے برعکس

کتابِ ہدایت کا فقہی مطالعہ مکی اور مدنی آیات کو ایک دوسرے کی ضد اور باہم متحارب بنا کر پیش کرتا ہے جس کی تطبیق کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی شکل نظر نہیں آتی کہ مکی آیات کو منسوخ اور مدنی آیات کو ان کا ناسخ قرار دے لیا جائے۔ اس طرح ہم کتاب ہدایت میں آیات کریمہ کی موجودگی کے باوجود اس کی منسوخی کے قائل ہو کر نفسیاتی طور پر اس سے بڑی حد تک لاتعلق ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ ان آیات کا غیر فقہی دل و دماغ سے مطالعہ کیا جاتا کہ اگر ایسا ہوتا تو مکی آیات کو مکی paradigm میں اور مدنی آیات کو مدنی paradigm میں سمجھنا کچھ مشکل نہ ہوتا۔ قاری کو نہ ہی کسی تضاد بیانی کا احساس ہوتا اور نہ ہی وہ اس خام خیالی کا شکار ہوتا کہ کتاب ہدایت کی بہت سی آیات خدانخواستہ اب منسوخ ہو چکی ہیں جن پر عمل کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے۔ مثال کے طور پر مکی سورتوں میں جہاں صبر و تحمل، غیر معمولی اصرار اور اشتعال کے جواب میں ﴿کفوا ایدیکم﴾ کی تلقین ہے اسے ایک ایسی صورت حال کے لئے مشعل راہ سمجھنا چاہئے جب اہل ایمان کمزور ہوں اور جب راست تصادم سے خود ان کے حق میں بہتر نتائج کی توقع نہ ہو۔ لیکن جب حالات بدل جائیں، اہل ایمان کا گروہ مسلح تصادم کے ذریعے دشمنوں کا زور توڑنے کی پوزیشن میں ہو تو پھر ان آیات سے روشنی لینے کی ضرورت ہے جو اہل ایمان کو راست مبارزت کی دعوت دیتی ہیں۔ (التوبہ:۵) قرآن جب مکمل کتاب ہدایت ٹھہری تو اس میں تمام ہی صورت حال کے لئے رہنما اصولوں کا بیان ہونا چاہئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ مختلف آیات میں لب و لہجے کے فرق یا احکام کے اختلاف کو ماحولیاتی پیراڈائم میں دیکھنے کے بجائے اسے ناسخ و منسوخ پر محمول کیا جائے اور پھر منسوخ آیات کا پتہ لگانے کے لئے متخصصین کا ایک گروہ کتاب ہدایت پر اپنی اجارہ داری قائم کر لے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ قرآن کو فقہی بیان کے بجائے ہدایت اور روشنی کی حیثیت سے دیکھا جائے کہ جب تک محض اس کے فقہی مطالعے پر اصرار باقی رہے گا غایتِ قرآن کو حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ مثلاً قرآن ایک ایسے پُر عدل معاشرے کے قیام کا طالب ہے جس میں انسانوں کا استحصال ختم ہو جائے، کمزوروں کی داد رسی ہو اور ایک منصفانہ سماجی نظام قائم ہو، جہاں کوئی غلام ہو اور نہ ہی غلام بنانے والا ذہن۔ ''کلمة الله هي العيا.....'' کے منظر نامے میں کسی ایسی فقہ کی گنجائش نہیں جہاں غلام اور باندیوں کے مستقل ادارہ کے لئے باضابطہ قوانین مرتب ہوتے ہوں کہ مسلم معاشرہ جب اپنی منزل مقصود کو پہنچے گا تو اس طرح کی سماجی اور نفسیاتی ناہمواریاں تاریخ کے صفحات کی زینت بن جائیں گی۔ قرآن کو کتابِ فقہ کی حیثیت سے پڑھنے والوں کو یقیناً حیرت ہوگی کہ اگر یہ ادارے قائم نہ رہے تو ان مذکورہ قرآنی احکام کا اطلاق کہاں ہوگا۔ بعض مسلم مفکرین جن میں فضل الرحمٰن سرفہرست ہیں، اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ غایت قرآنی کی تلاش کے لئے قرآن مجید کی آیات کا ترتیب نزولی کی روشنی میں از سرنو مطالعہ کیا جانا

نئی راہیں کھول سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسا کرنے سے اسلامی تحریک کے basic impulse کا پتہ لگایا جاسکے گا جس کے نتیجے میں ہم *Qura'nic legal dicta* اور اس کے غایات و اہداف میں امتیاز کرسکیں گے۔[۲۲۵] اس میں شبہ نہیں کہ غایتِ قرآنی کا ادراک ہمارے لئے عہد حاضر میں قرآنی وحی سے اکتساب اور روشنی کا راست دروازہ کھول دے گا۔ البتہ مفروضہ chronological order کی تلاش میں ایک بار پھر اسی تاریخ کے اسیر ہوجانے کا خطرہ ہے جس سے وحی ربانی کو آزاد کرانے کی ضرورت آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ غایتِ قرآنی تاریخ کی روشنی میں نہیں بلکہ خود قرآنی paradigm کے اندر سے برآمد ہونی چاہیئے۔ اسی طریقۂ کار میں وہ قوت ہے جو امت کے تمام ہی مکاتب فکر کا یکساں اعتبار حاصل کرسکے۔ اس میں شبہ نہیں کہ کتاب ہدایت پر پڑا مفروضہ علوم کا قفل غیر فقہی طریقۂ کار سے ہی کھولا جاسکتا ہے اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ کتاب ہدایت سے راست اکتساب کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ ہم فقہاء ومفسرین کے صدیوں پر مشتمل فکری اور علمی سرمائے کو عبور کرتے ہوئے اس عہد میں جب تک نہیں جاتے جب قرآنی تجلیاں پہلی نسل کے مسلمانوں کی راہوں کو راست منور کرتی تھیں، تب تک ایک نئی مذہبی فکر کی بنیاد رکھا جانا ممکن نہیں۔ البتہ اس عمل میں ہر لمحہ یہ خیال رہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہم فقہی لب و لہجے اور اصطلاحات سے دست کش ہونے یا اس کی یکسر نفی کے ردعمل میں ایک نئے فقہی تخیل کے بنیاد نہ رکھ دیں۔ ورنہ ہماری کاوشیں بھی ایک فقہی معاشرے کے قیام پر منتج ہوں گی، جو غایت قرآنی کی راہ کا ایک پتھر تو ہے، اس کی منزل نہیں۔

کیا فقہ مطلوب ہے؟

یہ بات ہماری نگاہوں سے اوجھل نہ ہو کہ اسلام بندوں کو عبودیت کلی کے جس اعلیٰ معیار پر لے جانا چاہتا ہے وہ ایک ایسی دنیا کا منظر نامہ ہے جہاں فقہی تصورِ عبودیت سے ماورا فردایک الوہی معاشرے کو جنم دیتا ہے۔ خوابوں کا یہ معاشرہ نہ تو موجودہ تاریخی انسان کے ذریعے برپا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی فقہی دین میں ایک ایسی sublime سوسائٹی کے قیام کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ فقہ اور اس کے قوانین، حدود اور تعزیر کی دنیا، عبادات کے مظاہر اور رسوم ایک ایسی دنیا کو جنم نہیں دے سکتے، جو بنیادی طور پر فقہی عبودیت کی نفی اور اس سے ماوراء قائم ہوتی ہو۔ اسلام دراصل نام ہے اپنے آپ کی مکمل سپردگی کا۔ غیر مشروط سپردگی (submission) کا یہ عمل فرد کے لئے ایک بڑا چیلنج ہے۔ انسان کے لئے اپنے ہی اندر کے تاریخی انسان سے لڑنا اور اس پر فتح حاصل کرنا رسوم عبودیت سے کہیں زیادہ غایتِ عبودیت کا طالب ہے۔ ﴿إن اللّٰه اشترى من المؤمنين انفسهم

وأموالهم بأن لهم الجنة﴾ میں اسی کیفیت کا بیان پایا جاتا ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد کے اندرون میں تاریخی انسان دم توڑ دے، اور اس کے بطن سے ایک ایسے مسلم کامل کا ظہور ہو جو قرآن کا مطلوب مؤمن ہے۔

مذاہب قدیم ہوں یا جدید، آپؐ کے ذریعہ آنے والی آخری وحی ہو یا دوسرے انبیائے سابقین کی دعوت، ان کا ہدف انسانوں کو اسی تاریخی انسان کے خول (shell) سے آزاد کرانا تھا۔ البتہ عبودیت کے مظاہر کے سلسلے میں جب انسانوں نے غیر معمولی غلو کا اظہار کیا تو ان کی نگاہیں مظاہر پرستی میں الجھ گئیں اور عبودیت کی روح حقیقی ان سے دور ہوتی چلی گئی۔ دوسری طرف مظاہر کی یکسر نکیر نے مذہب کے نام پر ایک مخالف مذہبی رویے کو جنم دیا۔ جسے اصحاب طریقت یا اہل تصوف نے سماوی دین کے مقابلے میں ایک full-fledged متبادل دین کی حیثیت سے پیش کیا۔ (اس بارے میں تفصیلی گفتگو انشاء اللہ اگلے باب میں آئے گی) مذہب کے حوالے سے فقہی موشگافیوں کے طفیل خود دین کو کالعدم قرار دیئے جانے اور مقاصد دین کو شکست دینے کا عمل مذہبی تاریخ میں ایک معروف عمل ہے۔ قرآن جس غیر فقہی ربانی معاشرے کا داعی ہے اس میں اس نے بلاشبہ ابتدائی اور عبوری مراحل میں ان احکام وفرامین کا سہارا لیا ہے جو تاریخی انسان کے لئے اس دشوار ترین سفر میں کم از کم ابتدائی مرحلے میں مہمیز کا کام کر سکے۔ البتہ جو لوگ قرآن کے عطا کردہ مجموعی تصور زندگی کا شعور رکھتے ہیں یا جو لوگ قرآن کو جیسا کہ وہ ہے اسی انداز سے سمجھنا اور برتنا چاہتے ہیں، ان کے لئے اس امر کی بازیافت کچھ زیادہ مشکل نہیں کہ احکام وفرامین یا نظام حکومت پر زور تو کجا قرآن کے صفحات میں تو کسی ایسی جبری دینی بادشاہت یا قدسیوں کی حکمرانی کا تاثر بھی نہیں پایا جاتا، جہاں نظام وقت کے لئے قرآن کو مروجہ معنوں میں دستور اساسی یا مجموعۂ فرامین کی حیثیت سے نافذ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ وحی کا جادو خود سر چڑھ کر بولتا ہے۔ وحی ایک ایسی sublime شئے ہے جو خود بخود receptive انسانوں کو جذب یا engulf کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ کوئی خارجی قوت بزور بازو اس کے نفاذ کی کوشش کرے۔

مدینے کا اسلامی معاشرہ جہاں مستقبل کے عالمی انقلاب کی بنیاد رکھی گئی وہاں اجتماعی نظام پر حکمرانی کے بجائے نبوی مزاج کی کارفرمائی رہی۔ آپؐ کے وصال کے بعد سلطنت کی غیر معمولی وسعت وقوت کے باوجود خلفائے راشدین نے اگر حکمراں ہوتے ہوئے بھی غیر حکمرانوں کا سا انداز برقرار رکھا۔ اور اپنے مصاحبین (officials) میں انداز حکمرانی کو پنپنے سے روکے رکھا بلکہ اس کی نفی پر آمادہ رہے، تو اس کی وجہ یہی تھی کہ اسلام کسی مذہبی empire کے قیام کے لئے نہیں آیا ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی سوسائٹی کے قیام کی دعوت دیتا ہے جہاں حاکم ومحکوم کی تمیز مٹ جاتی ہو، جہاں distinction کی بنیاد ﴿ان اکرمکم عند الله أتقاکم﴾ ہو، اور جہاں فرد کی

گردنیں ہر انسانی حکمرانی سے آزاد ہوکر راست خدائے واحد کی تابعداری میں جھک جاتی ہوں۔قانون اور ریاست سے ماوراء اوران تمام خارجی عوامل کے بغیر جو آج کے معاشرے میں مروج cohesive force کی حیثیت سے جانی جاتی ہیں، صالح معاشرے کے قیام کامنصوبہ مستقبل کا ایک ایسا منظر نامہ ہے جسے ابھی تک چشم فلک نے نہیں دیکھا ہے۔ البتہ یہی وہ منتہیٰ ومقصود ہے جہاں عبودیت اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ جلوہ گر ہوگی اور جہاں قرآن انسانی معاشرے کو لے جانا چاہتا ہے۔ تاریخی انسان کے sublime soul میں بدل جانے کا عمل ایک ایسی صورت حال کو جنم دے گا جب بار الٰہا اپنے لقاء کے وعدے کو پورا کرے گا۔ اوریہی وہ کلائمکس (climax) ہوگا جب space اور time کی سرحدیں اٹھالی جائیں گی۔ تب نظام شمسی کے قیدیوں کے لئے اس نظام سے باہر ابدیت (eternity) کی تفہیم ممکن ہوجائے گی۔ پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ اب تک جو کچھ دیکھا گئے تھے وہ اس نظام شمسی کا پیدا کردہ دھوکہ تھا ﴿وَسُيِّرَ تِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَاباً﴾ جیسی آیات دراصل انہی کیفیات کا بیان ہیں۔

تاریخی انسان کی موت اور ایک ایسے غیر فقہی اور بدون قانونی معاشرے کے قیام کو آج اگر کسی چیز نے روک رکھا ہے یا آج اگر ہم ایک ایسے صالح معاشرے کے وژن (vision) سے دور ہوگئے ہیں تو اس کی وجہ مقاصد وحی کے سلسلے میں ہماری اپنی وضع کردہ غلط فہمیاں ہیں۔ علمائے یہود کے گمراہ کن تجربات کے پیش نظر ہم نے مظاہر عبودیت کی تلاش میں جس حزم و احتیاط کا مظاہرہ کیا اس کے پیچھے یہی نکتہ تھا کہ غایت دین کہیں مظاہر دین میں نہ بدل جائے۔ اوراس کے لئے ضروری تھا کہ غایت دین کو ملحوظ رکھتے ہوئے انسانی عقل وشعور کے تمام دروازے کھلے رکھے جائیں۔ تاکہ کسی بھی مرحلے پر دین کے سلسلے میں ایک closed اور suffocating system ہونے کا احساس نہ ہو۔ خلفائے راشدین کے عہد میں جب روحِ عبودیت باقی تھی کسی کو اس بات کا خیال بھی نہ آیا کہ وہ نماز جیسی بنیادی عبادت کے لازمی (essential) ارکان کے تعین کا کام انجام دے یا اس کے فرائض، سنن اور مستحبات کے سلسلے میں کوئی گفتگو کرے۔ باہمی لین دین، انفرادی اور اجتماعی معاملات جب تک وحی کی راست نگرانی میں تھے دین کو ایک codified law کی حیثیت سے دیکھنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔ البتہ جب مظاہر کے سلسلے میں غیر معمولی غلو نے ہمیں ایک ایک عمل کی چھان بین پر آمادہ کیا تو پھر واقعی اور فرضی ہر قسم کے مسائل کے لئے فقہیں مستنبط ہونے لگیں۔ خیال تو یہ تھا کہ اس طرح مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی میں سہولت ہوگی، عام انسانوں کے لئے دین پر چلنا آسان رہے گا۔لیکن عملاً ہوا یہ کہ اولاً فقہ سازی کے دروازے سے وحی کی ایک خاص تعبیر اور دین کا ایک قانونی اور جبری نظام ہمارے فکری سرمائے کا مستقل حصہ بن گیا۔ وحی نے عمل صالح کے لئے جو چشمہ اندرون سے جاری کرنے کی کوشش کی تھی، فقہ کی خارجی

مداخلت نے اس پر روک لگادی۔ثانیاً: اسلام جو اغلال فقہی سے آزادی کا دین تھا اور جس نے خارجی احکام و فرامین اور حدود وقوانین کو عبوری مرحلہ کی حیثیت سے استعمال کیا تھا ان عبوری احکام نے انسانی اضافوں کے ساتھ مختلف مذاہب فقہ کے نام سے مستقل حیثیت حاصل کرلی۔گویا جو دین اغلال فقہی سے نجات دلانے کے لئے آیا تھا وہ خود اپنے متبعین کی پیدا کردہ اغلال فقہی کا اسیر ہوگیا۔صورت حال اتنی خراب ہوگئی کہ آگے چل کر ان مکانی اور زمانی فقہاء کو تعبیر دین کے مستقل مأخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔اور ان کے توسط کے بغیر اہل ایمان کی غالب اکثریت کے لئے امور دین کی پابندی ممکن نہ رہی۔فکر ونظر کا یہ زوال اتنا شدید تھا کہ اس سنگین صورت حال پر بڑے بڑے مجتہدین اور مفکرین نے بھی لب کشائی کی جرأت یا ضرورت محسوس نہیں کی۔آخری رسول کی امت جو ایک آفاقی اقدار کی حامل تھی اور جسے مستقبل میں تمام نسلی، سیاسی، تہذیبی اور لسانی شناخت سے ماوراء قدسیوں کا ایک آفاقی معاشرہ تشکیل دینا تھا اس نے حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی جیسی لغو شناخت کو گوارا کرلیا۔

شرع اور غایت شرع

قرآن مجید میں انسانی معاشرے کی تطہیر و اصلاح کے لئے جن اصول وقوانین کا بیان ہوا ہے یا جن حدود کے نفوذ کا حکم دیا گیا ہے وہ فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ ان کا ہدف ایک ایسا ربانی معاشرہ قائم کرنا ہے جس میں فرد کا روحانی بلوغ اسے بالآخر ایک ایسے مرحلے میں داخل کردے گا جب بندگئ رب کے لئے کسی خارجی احکام یا قوانین کی ضرورت باقی نہیں رہ جائے گی۔گویا حدود قرآنی کا نفاذ فی نفسہ مقصود نہیں بلکہ ان کی حیثیت دراصل ربانی معاشرے کے قیام میں عبوری مرحلہ اور مہمیز (catalyst) کی ہے، جس کو عبور کئے بغیر وہ خواب آسا مثالی معاشرہ قائم نہیں ہوسکتا۔البتہ اگر اس عبوری مرحلے کو مطلوب دین قرار دے لیا جائے تو پھر مستقبل کے اس معاشرے کا خواب پورا نہیں ہوسکتا جو تاریخ کی انتہا بھی ہے اور اس کی معراج بھی۔انتہا اس لئے کہ آخری رسول کی سرپرستی میں جس ربانی معاشرے کے قیام کا آغاز کیا گیا تھا ابھی اس کی تکمیل کا کام باقی ہے اور انتہا کو معراج اس لئے کہا جائے گا کہ تاریخ linear direction میں سفر نہیں کرتی۔اس اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو منتہیٰ ہے وہ دراصل محض ایک phase کے ختم ہونے کا نام ہے جس کے بعد Time اور Space کی حد بندیوں کے ختم ہونے اور ﴿خالدین فیہا ابدا﴾ کا مرحلہ ہے جس کی بشارت سے ہمارے کان ناآشنا نہیں۔گویا اس انتہائی نقطے پر ہمارے فہم کے مطابق تاریخ کا سفر ختم نہیں ہوتا بلکہ مکانی اور زمانی پابندیوں کے اٹھنے سے لامکاں کا وہ سفر شروع ہوجاتا ہے، جس کی صحیح تفہیم زماں و مکاں کے قیود کے اندر نہیں کی جاسکتی کہ ایسا کرنا خود اس

لامکانیت کے گوں ناگوں ابعاد (dimension) کو مجروح کرنے کے مترادف ہوگا۔

یہ خیال کہ حدودِ قرآنی فی نفسہ منزل نہیں بلکہ اس راہ کے سنگ میل ہیں۔ وحی ربانی کے ایک عام قاری کے دل و دماغ پر پہلے اور آخری تاثر (impression) کے طور پر مرتسم ہوتے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس بات سے کسے انکار ہوسکتا ہے کہ قرآن ایک ایسے معاشرے کو باقی رکھنا نہیں چاہتا جہاں ضرورت مندوں، محتاجوں اور سائلوں کی بھرمار ہو۔ انسانی سماج کے اس کمزور طبقے کو تاابد کمزور رکھنا قرآن ہی کا نہیں کسی بھی صحتمند معاشرے کا ہدف نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا قرآن میں محتاجوں اور سائلوں کے سلسلے میں جو ہدایات وقتاً فوقتاً دی گئی ہیں اور اہل ثروت کو جس طرح معاشی ناہمواری کو ختم کرنے کے لئے اپنے مال کے فراخدلانہ انفاق کی ترغیب دی گئی ہے اس کا منطقی ہدف اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ بالآخر محتاجوں اور غریبوں کا یہ طبقہ معاشرے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہوجائے۔ البتہ اگر ان احکام کے نفاذ کو ہی ہدف قرار دے لیا جائے تو پھر اسلامی معاشرے کے لئے لازم آئے گا کہ وہ زکوٰۃ وصدقات کے قرآنی حکم کی تکمیل کے لئے محتاجوں اور غریبوں کا ایک مستقل طبقہ بھی برقرار رکھے۔ گویا قرآنی احکام کو فی نفسہ ہدف سمجھنے کے نتیجے میں ان اداروں (institutions) کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جس کے خاتمے کی قرآن شدومد کے ساتھ دعوت دیتا ہے۔ اسی طرح غلاموں اور لونڈیوں سے متعلق احکام یا جنگی قیدیوں سے متعلق قوانین سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ قرآن جنگ کا داعی یا غلامی کے ادارے کی تصویب کرتا ہے۔ اس کے برعکس ان مذکورہ قرآنی احکام کا ہدف یہ ہے کہ ایک فطری ارتقائی عمل کے ذریعہ مستقبل کے معاشرے سے ان لعنتوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے۔ حدود کے نفاذ کا بھی بنیادی مقصد یہی ہے کہ ان سزاؤں کے ذریعے ایک پاکیزہ، جرائم سے خالی معاشرہ وجود میں آئے۔ کچھ یہی بات انسانی زندگی کی قدر و قیمت سے متعلق ہے۔ انسانی خون کی حرمت کے باوجود اگر قتال کی اجازت دی گئی ہے یا مشرکین وکفار کے مقابلے میں تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس کا ہدف بھی بالآخر ایک ایسے معاشرے کا قیام ہے جہاں غلبۂ حق اور قیامِ عدل کے بعد جنگ وقتال کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ البتہ اگر ان امور کو جو ایک طرح کی عبوری کیفیت کے حامل ہیں کوئی شخص فی نفسہ مقصود سمجھ لے تو یہ اسلام کے ان بنیادی مطالب کی غلط تفہیم ہوگی جن کی بنیادوں پر روحانیوں کے ایک مثالی معاشرے کی تشکیل ہونی ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جہاں قوانین کے بغیر فرد کے اندرون سے عبودیت کے سرچشمے پھوٹتے ہوں بالآخر ایک ایسی صورت حال کو جنم دے گا جب زمان ومکان کے پردے اٹھ جائیں گے اور لقائے ربی کا وہ وعدہ پورا ہوگا، جسے قرآنی تصور حیات انسانی انبساط کی آخری منزل قرار دیتا ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱ حضرت مسیح کا کہنا تھا کہ علمائے یہود کو نہ تو نبوت کے عہدے پر فائز کیا گیا ہے اور نہ ہی انہیں تورات کی من مانی تاویل کا حق حاصل ہے۔ رہے وہ لوگ جو ان علمائے یہود کی اندھی تقلید میں مبتلا ہیں تو ان کا انجام بھی **ضلوا و اضلوا** سے مختلف نہیں ہوسکتا:

Woe to you Pharisees! For how you love the seats of honor in the synagogues and the respectful greetings from everyone as you walk through the markets! Yes, awesome judgment is awaiting you. For you are like hidden graves in a field. Men go by you with no knowledge of the corruption they are passing. (Luke 11:43,44)

I have a question for you. Is it right to do good on the Sabbath day, or to do harm? To save life, or to destroy it. (Luke 6:9)

What good is it for one blind man to lead another? He will fall into a ditch and pull the other down with him. (Luke 6:39)

A tree from good stock doesn't produce scrub fruit nor do tree from poor stock produce choice fruit. A tree is identified by the kind of fruit it produces. Figs never grow on thorns, or grapes on bramble bushes. (Luke 6:43,44)

متی ۲۳ آیت: ۴ میں اس بات کی مزید صراحت کی گئی ہے کہ علمائے یہود نے کس طرح ایک آسان دین کو اپنی فقہی موشگافیوں کے ذریعے مشکل تر بنا دیا تھا بقول مسیح: خدا تو یہ کہتا ہے کہ My yoke is easy and my burden is light لیکن علمائے یہود نے روایات و آثار کے حوالے سے فی نفسہ غایت دین کو شکست دے رکھا ہے جیسا کہ متّیٰ ۱۶ آیت: ۶، ۱۱ میں ارشاد ہے:

Watch out! beware of the yeast of the Pharisees and Sadducees.(Matthew 16:6)

How could you even think I was talking about food? But again I say, 'Beware of

the yeast of the Pharisees and Sadducees.' (Matthew 16:11)

اسی طرح متیٰ ۲۳ آیات:۱۴-۱۳ میں دین کو فقہ بنائے جانے کے رویئے پر سخت تنقید ملتی ہے:

Woe to you, Pharisees, and you other religious leaders. Hypocrites! For you won't let others enter the Kingdom of Heaven, and won't go in yourselves. And you pretend to be holy, with all your long, public prayers in the streets, while you are evicting widows from their homes. Hypocrites! (Matthew 23 :13-15)

حضرت مسیح دین کو فقہ بنائے جانے پر سخت برہمی کا اظہار کرتے ہیں وہ فقہاء اور فریسیوں کے تعمیر کردہ دین کو غایتِ دین سے متصادم بتاتے ہیں جس سے نہ تو دنیا کی بھلائی مل سکتی ہے اور نہ ہی آخرت کی لہٰذا وہ متیٰ ۱۶ آیت:۱۱ میں دینِ فقہاء سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔

۲۔ بحوالہ صحیح مسلم

۳۔ اشارہ ہے ان آیات قرآنی کی طرف ﴿ان هو الا وحي يوحىٰ﴾ اور ﴿ **ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل○ لأخذنا منه باليمين○ ثم لقطعنا منه الوتين○**﴾

۴۔ یعنی جس شخص نے مبسوط یاد کرلی وہ گویا مجتہد ہوگیا خواہ اسے روایت کا کوئی علم ہو اور نہ ہی اسے کسی حدیث سے واقفیت ہو۔ (شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، حققہ و راجعہ السید السابق، دارالکتب الحدیثہ، قاہرہ، ج ا، ص ۳۲۱)

۵۔ شارح الانتباہات المفیدہ نے لکھا ہے:

> ''قیاس اور حدیث کا سلسلہ تو کتاب اللہ سے صرف دو ایک واسطہ سے ملا ہوا ہے۔ تو ان کے احکامات کو کتاب اللہ کے احکامات کہنے میں کیا تعجب کی گنجائش ہے۔ بلا تردد سب کو کتاب اللہ کے احکامات کہہ سکتے ہیں۔ علمائے اسلام نے ان سب احکامات کو جمع کر دیا ہے اور اس کا نام علم فقہ رکھا ہے،......حدیث اور اجماع اور قیاس سب اس لحاظ سے کہ قرآن سے اس کا اصول دین ہونا ثابت ہے شامل قرآن ہی کہے جاسکتے ہیں۔''

اسلام اور عقلیات، شرح الانتباہات المفیدہ عن الشتباہات جدیدہ، تالیف اشرف علی تھانوی، شرح محمد مصطفیٰ ارشد، ص ۱۹، ص ۳۰، لاہور۔

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ:۱۲

۷۔ ''اختلاف امتی رحمة'' جیسی موضوع احادیث نے صدیوں سے ہمارے باہمی اختلاف کو دینی بنیاد فراہم کر رکھی ہے۔ اولاً یہ خیال کہ امت کا اختلاف باعث رحمت ہے، قرآن مجید کی صریح ہدایات سے ٹکراتا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم﴾ (الانفال:۴۵) یعنی اگر اہل ایمان نے آپس میں اختلاف کیا تو یہ ایک بڑی بھول ہوگی اور ایسا کرنے سے ان کی ہوا اکھڑ جائے گی۔ دوسری جگہ اہل ایمان کو حکم

دیا گیا کہ وہ سب حبل اللہ کو مضبوطی سے پکڑ لیں اور آپس میں ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جائیں ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ (آل عمران:۱۰۳) قرآن مجید کی ان صریح تعلیمات کے خلاف اگر کوئی شخص رسول اللہ سے کوئی قول منسوب کرتا ہے تو اسے مسترد کرنے میں کسی تکلف کا مظاہرہ نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی ایسا کرنے کے لئے کسی علمی تحقیق کی ضرورت ہے۔ البتہ جو لوگ اس قول کو صرف اس غلو میں رسول اللہ سے منسوب کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ قول انھیں بزرگوں کے توسط سے پہنچا ہے ان کے اطمینانِ قلب کے لئے ہم یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ اکثر ائمہ حدیث نے بھی اس روایت کو بے اصل بتایا ہے۔ پانچویں صدی سے پہلے اس روایت کی بنیاد تلاش کرنا مشکل ہے۔ مُلّا علی قاری نے موضوعات کبیر میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ قرطبی نے چونکہ **غريب الحديث** میں اس روایت کا ذکر کیا ہے اس لئے بعض اہل علم کو یہ التباس ہوا کہ شاید اس روایت کی کوئی اصل ہو۔ جلال الدین سیوطی نے اس روایت کو نصر المقدسی کی "**الحجة**" اور بیہقی کے "**الرسالة الاشعرية**" کا حوالہ دیا ہے جہاں یہ روایت بلا سند نقل کی گئی ہے۔ یہ سب کے سب پانچویں صدی کے لوگ ہیں جو ایک ایسے عہد میں اس روایت کی زد میں آئے ہیں جب فقہی اختلافات نے امت کو انتشار سے دوچار کر رکھا تھا۔ فقہاء دین کی تعبیر کا لازوال حوالہ بن گئے تھے۔ باہمی فقہی اختلافات میں عام مسلمانوں کے لئے یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا تھا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ ایسی صورت میں معتدل فکر مسلمانوں کو اس قسم کی روایت میں فی الفور پناہ کا امکان نظر آیا۔ پانچویں صدی میں اہل فکر کی کتابوں میں ایک بے اصل روایت کے راہ پا جانے کو اسی مخصوص سماجی پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔

۸۔ قرآن مجید میں ﴿**والذين معه**﴾ کے حوالے سے جن اصحاب نبیؐ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ ابتدائی صحابہ کرام پر مشتمل سرفروشوں اور جانبازوں کا ایک ایسا گروہ ہے جو رسول سے اس قدر identify ہو گیا ہے کہ اب اس کی شناخت کے لئے ﴿**والذين معه**﴾ کا بیان کافی سے زیادہ ہے۔ البتہ اس دور کے تمام ہی مسلمانوں کو نہ تو ان مقربین میں شامل کیا جا سکتا ہے اور نہ تمام ہی صحابہ "**کالنجوم**" کی یکساں حیثیت رکھتے ہیں کہ ایسا سوچنا قرآنی فکری چوکھٹے سے انحراف کے بغیر ممکن نہیں: ﴿**لايستوي منكم من أنفق من قبل الفتح و قاتل ط أولئک أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا و كُلّاً وعد الله الحسنىٰ والله تعملون خبير**﴾

۹۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ اپنی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں شیخ عزالدین عبدالسلام کے اس موقف کے پرجوش حامی نظر آتے ہیں کہ مسالک اربعہ کی بے سوچے سمجھے پیروی جہل اور باطل کا راستہ ہے۔ بقول شیخ عزالدین عبدالسلام: زمانہ سابق میں لوگ جس عالم دین کو پا جاتے اسی سے فتویٰ پوچھ لیتے تھے، بغیر اس تحقیق اور تجسس کے کہ یہ عالم کس خیال اور مسلک کا پیرو ہے اور نہ ہی پوچھنے والوں کو ٹھکرانے کا رواج تھا۔ تا آنکہ مروجہ مذاہب اور ان کے متعصب مقلدین کا ظہور ہوا اور وہ ہدایت کے اصل مرکز سے بالکل بے پرواہ ہو کر صرف ائمہ کے

اقوال پر اعتماد کرنے لگے خواہ ان کا کوئی قول کتنا ہی کمزور اور بے دلیل و حجت ہو۔ گویا مجتہد نہ ہوا نبیٔ مرسل ہوگیا جس کی ہر بات وحی الٰہی ہو۔ یہ حق کا راستہ نہیں ہے، **لا یرضی به احد من اولی الالباب**"

(شاہ ولی اللہ، **حجة الله البالغه**، راجعہ السید السابق، مطبوعہ مصر، ج۱، ص۳۲۷)

۱۰ ملاحظہ ہو درمختار ص ص۲۹-۱۶۹، ومقدمہ عالمگیری ج۱، ص۱۱۶، مقدمہ ہدایہ، ج۱، ص ص۱۰۳-۹۵

۱۱ اشارہ ہے ان آیات قرآنی کی طرف: ﴿**وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا ط قل بل ملة ابراهيم حنيفاً ط وما كان من المشركين**﴾ (البقرۃ:۱۳۵) اور ﴿**ماكان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما**﴾ (آل عمران:۶۷)

۱۲ رسول اللہ سے منسوب ایک روایت امت اسلامیہ کے علماء کو انبیاء بنی اسرائیل کے مثل بتاتی ہے۔ فنی اعتبار سے یہ انتہائی ساقط الاعتبار روایت ہے۔ بقول امام احمد یہ روایت "**حديث السوق**" یعنی بازاری گپ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ملا علی قاری کے مطابق دمیری، زرکشی نے اس روایت کو بے بنیاد بتایا ہے۔ سیوطی نے اس بارے میں سکوت اختیار کرنے میں ہی عافیت سمجھی ہے۔ موضوعات کبیر میں حافظ سخاوی نے لکھا ہے کہ ہمارے شیخ ابن حجر کے نزدیک بھی یہ روایت بے بنیاد ہے۔ اور یہ کہ بعض حضرات نے یہاں تک لکھا ہے کہ اس روایت کا کسی معتبر کتاب میں کوئی وجود نہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مذہبی داستانیں اوران کی حقیقت، علامہ حبیب الرحمان کاندھلوی، ج۲ ص۲۳۰)

۱۳ **كتاب الميزان** ج ۱، فصل قال المحققون، ص۷۰

۱۴ بحوالہ تاریخ فقہ اسلامی، ص۴۲۱

۱۵ بدرالدین زرکشی بھی امت میں ایک ایسے طبقے کے قائل ہیں

(ملاحظہ ہو **كتاب القواعد فى الفقه**، زرکشی، ص۴۳)

۱۶ **الملل و النحل**، ج۱، ص۲۰۵

۱۷ **الموافقات للشاطبي**، ج۴، ص۳، "**اذا اخلا الزمان عن مجتهد صار كزمان الفترة**" ملاحظہ ہو: البرہان لامام الحرمین ج۱، ص۲۵۱، **الرد على من أخلد للسيوطي**، ص۸۹

۱۸ شاہ ولی اللہ جو فقہ کو ماٴخذ دین بنائے جانے کی صورت حال پر سخت اضطراب کا اظہار کرتے ہیں اور جو برملا کہتے ہیں کہ کسی فقیہ پر ایمان لانا جزء ایمان نہیں، وہ بھی اس ادارۂ مشیخیت سے فرار کی راہ بند پاتے ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ "**لم نؤمن بفقيه أيّا كان انه اوحى الله اليه الفقه، و فرض علينا طاعته، و انه معصوم، فان اقتدينا بواحد منهم فذلك لعلمنا بأنه عالم بكتاب الله و سنة رسوله**".

(شاہ ولی اللہ **حجة الله البالغة**، مطبوعہ مصر، ج۱، ص۳۲۸)

شاہ صاحب جو مذہبی فکر میں اجتہاد کے حوالے سے خاصی شہرت رکھتے ہیں اور جو نظری طور پر اپنی تحریروں میں

شدت سے اس خیال کی وکالت کرتے ہیں کہ شریعت کے اصل مآخذ صرف قرآن اور حدیث ہیں۔ ان کے لئے بھی اگر ادارۂ فقہاء کو یکسر رد کرنا ممکن نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہی ہے کہ شاہ صاحب ایک ایسے عہد میں سانس لے رہے تھے جب مسلمان اپنے زوال فکری کے سبب دینی زندگی جینے کے بجائے فقہی زندگی جینے پر مجبور تھے، ایسی صورت میں قرآن ان کی دادرسی نہیں کرسکتا تھا کتب فقہ کی مدد کے بغیر مذہبی زندگی جینے کا خیال عبث تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ شاہ صاحب کی تحریروں میں فکر اسلامی کے زوال پر خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ وہ دین کو فقہ میں محصور کئے جانے پر خاصے فکر مند دکھائی دیتے ہیں لیکن اپنے تمام تر ذہنی توسّع کے باوجود ان کے لاشعور میں ائمہ اربعہ کا عقیدہ کچھ اس طرح پیوست ہے کہ وہ فقہاء اربعہ کے تمام تر انکار کے باوجود زیادہ سے زیادہ ان کے توسیعہ کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں اور بس۔ انہوں نے ایک جگہ لکھا ہے: ''اگر ایک عامی انسان علاقۂ ہندوستان اور ماوراء النہر میں رہنے والا ہو، جہاں کوئی شافعی، مالکی اور حنبلی عالم موجود نہ ہو اور نہ ہی ان کی کتب مذہبیہ میسر نہ آسکتی ہوں تو اُس پر واجب ہے کہ وہ صرف امام ابوحنیفہ کے مذہب کی تقلید کرے۔ ان کے مذہب سے باہر قدم نکالنا اُس کے لئے حرام ہوگا۔ کیونکہ بصورت دیگر وہ شریعت کی رسی ہی اپنی گردن سے اُتار پھینکے گا۔ بخلاف اس صورت کے وہ اگر حرمین میں ہو، جہاں اس کے لئے تمام مذہبوں کا پہچاننا ممکن ہے''۔

(محولہ: شاہ ولی اللہ، **الانصاف فی سبب الاختلاف، راجعه عبدالفتاح ابو غدة، ۱۹۷۷ء، ص۷۹**)

ائمہ اربعہ کے اجنبی عقیدے کو اپنی گردن سے اتار پھینکنا اگر شاہ ولی اللہ جیسے مجتہد عصر کے لئے بھی ممکن نہ ہو سکے تو اسے تقدیسی تاریخ کے غیر معمولی جبر کے علاوہ اور کہا کیا جاسکتا ہے۔

۱۹ تاریخ کی کتابیں اس ذکر سے خالی ہیں کہ صحابہ کرام کے عہد میں تفقہ کی بنیاد پر اہل فکر مسلمانوں کا کوئی گروہ وجود میں آیا ہو۔ حضرت عمر کی غیر معمولی ذہانت، حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے اصحاب نبی کی معاملہ فہمی گو کہ خود عہد صحابہ میں معروف تھی۔ جب محدثین کی مجلسوں میں احادیث کے مختلف perceptions کی بنیاد پر رائے کے اختلافات وجود میں آنے لگے اور ان بنیادوں پر سنت کی صحیح تعبیر کے سلسلے میں اختلافات واقع ہوگئے جب بھی مسلمانوں کا کوئی گروہ علماء کے کسی اسکول یا شخصی حوالے سے نہیں جانا جاتا تھا۔ گو کہ آثار و احادیث کے سلسلے میں ایک گروہ سخت حزم و احتیاط کا قائل تھا جب کہ دوسرا اسے ایک اضافی مأخذ کی حیثیت سے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تھا۔ لیکن ابتدائی عہد میں مسلمانوں کے نظری اختلافات نے کبھی ایسی صورت حال پیدا نہیں کی کہ فہم دین کی بنیاد پر اجتماعی شناخت سے علاحدہ چھوٹی چھوٹی شناختوں کے دائرے قائم ہوجائیں۔ ابن مسعود کی شاگردی کے حوالے سے علقمہ اور اسود کو خصوصی اہمیت حاصل تھی۔ نخعی اور حماد آنے والے دنوں میں prominent scholar کی حیثیت سے سامنے آئے تھے۔ ایک ہی عہد میں اور بسا اوقات ایک ہی شہر میں مختلف علماء کی مجلسیں علم دین کے حوالے سے قائم تھیں، جہاں آثار رسول کی تحفیظ کے ساتھ مسائل کے استنباط و استخراج کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ لیکن ابتدائی عہد میں فقہاء کی مسندوں سے امت میں علاحدہ چھوٹی

شناخت کے امکانات کم ہی دکھائی دیتے تھے۔ کہ اگر ایسا ہوتا تو کوئی وجہ نہیں کہ حنفی فقہ تو دوتہائی مسلمانوں کے لئے مستند اسلامی فکر کا حوالہ بن جائے لیکن خود ابوحنیفہ کے سلسلۂ شیوخ میں حماد، نخعی، علقمہ اور اسود جیسے اصحاب فن کو علاحدہ مدرسۂ فکر کی حیثیت حاصل نہ ہو۔ نہ تو ابوحنیفہ کو اور نہ ہی ان کے محترم اساتذہ کو کبھی اس بات کا خیال آیا کہ وہ اپنے ناموں سے علقمی، اسودی، مسعودی اور حمادی مکاتب فکر کی داغ بیل ڈالیں۔ تب ان ائمہ فقہ کی موجودگی محض اساتذۂ فن کی حیثیت سے تسلیم کی جاتی تھی۔ انہیں اسلامی فکر اور عقیدے کی تشریح وتعبیر کا حتمی حق حاصل نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہارون رشید نے امام مالک سے ان کی مشہور زمانہ فقہی احادیث کے مجموعہ موطا کو خلافت کا دستور بنانے کی پیش کش کی تو وہ اس مسئولیت کے احساس سے ہی کانپ اٹھے اور انہوں نے خلیفۂ وقت کو اس خیال سے باز رکھا۔ تب لوگوں کے لئے یہ ممکن تھا کہ ایک ہی وقت میں کسی مخصوص مسئلے پر مختلف اہل علم کی رائے سے اکتساب فیض کر سکیں۔ جیسا کہ ابو طالب مکی نے قوۃ القلوب میں لکھا ہے: ''پہلی اور دوسری صدی میں لوگوں کے اقوال حجت نہیں ہوا کرتے تھے اور نہ ہی کسی معین مذہب کے مطابق فتویٰ دینے کا رواج تھا۔ نہ کسی شخص خاص سے دلیل لائی جاتی اور نہ ہی اسے جملہ امور میں فیصل سمجھتے کہ اسی کی رایوں سے استدلال کیا جائے اور ہر معاملے میں اسی کا قول تلاشا اور جانچا جائے، حتیٰ کہ صرف اسی کے مذہب پر تفقہ اور استنباط مسائل کی بنیاد رکھی جائے'' (بحولہ شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغة، مطبوعہ مصر، ج۱، ص۳۲۱)

حقیقت تو یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اسی پائے کے نہ جانے کتنے مجتہد مطلق قسم کے فقہائے عظام مختلف زمانوں میں پیدا ہوتے رہے ہیں۔ خود ابتدائی صدیوں میں جسے فقہ کے canonization کا دور کہا جاسکتا ہے۔ ابوحنیفہ اور شافعی کے مثل کم از کم ۳۵ سے ۴۰ کبار فقہاء کا تذکرہ ملتا ہے جن کی تصانیف ہم تک نہیں پہنچ سکیں۔ متاخرین فقہاء میں ابوثور بغدادی اور داؤد ظاہری جیسے نام جو تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں اس قول کے صداقت کے لئے کافی ہیں کہ فقہی مدرسۂ فقہ کی اشاعت کے لئے محض مجتہد مطلق کی صلاحیت ہی کافی نہ تھی بلکہ اس کے علاوہ بہت سے سیاسی وسماجی عوامل بھی بنیادی اہمیت رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری جو اپنی الجامع الصحیح کے لئے مسلم فکر میں ایک ناگزیر حوالہ بن چکے ہیں اور جنہیں فقہ الحدیث کے بانی کی حیثیت سے بنیادی اہمیت حاصل ہے خود ان کا مجتہد مطلق ہونا بھی انہیں ائمہ اربعہ کا سا اعتبار نہ دلا سکا۔ جس عہد میں مسلکی اور فقہی اختلاف سے تنگ آ کر نظامِ وقت نے چار نسبتاً معروف مدرسۂ فکر کو ریاستی منظوری دی، اس عہد میں بوجوہ اسمٰعیل بخاری فقیہ کی حیثیت سے مصر میں اپنے متبعین کا اس قدر حلقہ نہ رکھتے تھے۔ مصر کے مخصوص حالات میں چار مدرسۂ فقہاء کی منظوری نے آگے چل کر ان ائمہ اربعہ کے canonization میں اہم رول ادا کیا۔ حتیٰ کہ بعد میں جو لوگ فقہ اور تدبر کے حوالے سے مستقل حیثیت کے حامل تھے انہیں بھی پانچویں یا چھٹے امام کی حیثیت حاصل نہ ہوسکی۔ آنے والے دنوں میں فقہائے اسلام کو ان ہی چار میں سے کسی ایک خیمے میں پناہ لینے پر مجبور ہونا پڑا۔ گوکہ آگے چل کر امام احمد بن حنبل کے متبعین نے تقلید کا قلابہ گلے سے اتارنے کی بھرپور کوشش کی

لیکن یہ بغاوت بھی روایتی فکر کا توسیعہ extension بن کر رہ گئی۔

۲۰؎ دیکھئے محمد اقبال *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Edited & Annotated by M.Saeed Sheikh Lahore 1989

۲۱؎ دیکھئے صبحی محمصانی فلسفۂ شریعتِ اسلام، ترجمہ مولوی محمد احمد رضوی، ص ص ۴۷-۷۱، لاہور ۱۹۹۴ء

۲۲؎ دین کی فقہی تعبیر سے اسلام کے مختلف versions وجود میں آ گئے تھے۔ علماء کے مابین علم دین کے نام پر برپا اس مجادلے میں بہت کم لوگوں کے دامن محفوظ رہ گئے تھے۔ حتیٰ کہ آج ہم جنہیں تقدیسی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں اور جنہیں امام جیسے القاب سے یاد کرتے ہیں، وہ بھی اس تنگ نظری اور خانہ جنگی سے محفوظ نہ تھے۔ اہل الرائے اہل الحدیث سے سخت کد رکھتے اور اہل الحدیث متکلمین پر گمرہی کی پھبتی کسا کرتے۔ علمائے دین کی زبانیں ایک دوسرے کے خلاف جس بے باکی سے چلتی تھیں اس کا اندازہ شافعی کے ایک اقتباس سے لگایا جا سکتا ہے:

''اصحابِ کلام کے بارے میں میرا خیال ہے کہ ان لوگوں کو خوب پیٹا جائے اور ہاتھ پاؤں باندھ کر اونٹ پر ڈال دیا جائے، پھر انہیں عشائر و قبائل میں گھمایا جائے تا کہ لوگوں کو پتہ چلے کہ یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب و سنت کو ترک کر کے علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔''

حالانکہ ایسا بھی نہیں کہ اس عہد میں متکلم، اہل الرائے یا اہل الحدیث کی الگ الگ درس گاہیں ہوں۔ ہر شخص بیک وقت علم کی مختلف قسموں سے نہ صرف یہ کہ واقف تھا بلکہ مرّوجہ علوم سے حتی الامکان اکتساب کرنا ضروری سمجھتا تھا۔ البتہ اپنے مخالف کے لئے علم کلام کی پھبتی کسنا یا کسی شخص کو آثار سے بے بہرہ بتانے کے لئے اسے اہل الرائے کا خطاب دینا محض اپنے مخالفین کو سماجی طور پر ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش تھی۔

فقہی اسلام نے امت میں باہمی افتراق کو اس حد تک ہوا دی کہ کبار محدثین اور فقہاء بھی ایک دوسرے کے نزدیک ناقابل اعتبار ٹھہرے۔ ایک گروہ دوسرے گروہ پر مختلف قسم کے لیبل (labels) لگا کر بدنام کرنا عین خدمت دین قرار دیتا تھا۔ ابوحنیفہ کو مرجئیہ کہا گیا۔ اور صرف ان پر ہی کیا موقوف ابراہیم تیمی، عمرو بن مرہ، طلق الحبیب، عبدالعزیز بن ابی داؤد، یحیٰ بن زکریا، مسعر بن کدام، حماد بن سلیمان اور ان جیسے نہ جانے کتنے علماء مرجئیہ کے حوالے سے مطعون کئے گئے اور ان کے عقائد کو عامۃ المسلمین کے لئے مضر بتایا گیا۔ حالانکہ یہ وہ نام ہیں جن کا شمار صحیحین کے رواۃ میں ہوتا ہے۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب، کتاب المعارف میں اس فتنۂ تکفیر پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

فقہی پیمانوں سے ایمان کی ناپ تول اور فقہی انداز سے ایمان کی تفہیم نے ان غیر ضروری مباحث کو بھی جنم دیا جن کا عہد رسول میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ مثلاً ابوحنیفہ کی طرف اس عقیدے کو منسوب کرنا کہ میرا اور ابوبکر صدیق کا ایمان برابر ہے۔ دراصل انہی کلامی بحثوں کی پیداوار ہے۔ جو مسلمان کو مسلمان قرار دینے کے لئے کم

سے کم فقہی شرائط کے تعین کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ ابوحنیفہ کے حامیوں نے اس خیال کی حمایت میں کہ ایمان وعمل دو الگ الگ چیزیں ہیں، بات کو یہاں تک آگے بڑھا دیا کہ انہیں اپنے ایمان کا مقابلہ ابوبکر صدیق سے کرنے میں بھی باک نہ رہا۔ منطقی طور پر خواہ یہ بات کتنی ہی صحیح کیوں نہ ہو، اس سے مخالف کے لئے جوابی حملوں کا امکان پیدا ہوتا تھا۔ صرف ایمان کی بنیاد پر کسی شخص کو مسلمان تسلیم کیا جائے گا یا نہیں اور یہ کہ اگر عمل کی شرط لگائی جائے تو کم از کم وہ کون کون سے عمل ہوں گے جو اہل ایمان کو فتویٰ کفر کی زد سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ پھر یہ کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا احناف کا یہ موقف صحیح ہے کہ "**الایمان لا یزید ولا ینقص**"۔ ابوحنیفہ اور ان کے حامی اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں حضرت ابراہیم کے اس مکالمے کو پیش کرتے جس میں انہوں نے خدا سے مردوں کو زندہ کرنے کی بابت دریافت کیا تھا۔ ارشاد ہوا: ﴿**اولم تؤمن**﴾ ابراہیم کا جواب تھا ﴿**لیطمئن قلبی**﴾ گویا ایمان تو موجود تھا اس میں کسی اضافے کے لئے نہیں بلکہ اسے صرف ثبات عطا کرنے کے لئے ابراہیم نے یہ گذارش کی تھی۔ دوسری طرف مخالفین ﴿**زادتھم ایمانا**﴾ جیسی آیتوں سے ایمان کے گھٹنے اور بڑھنے پر دلیل لاتے تھے۔ ان فقہی موشگافیوں نے ایمان کو ایک اندرونی کیفیت یا حسی تجربے کے بجائے مظاہر کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ دین کی طرف خالص فقہی رویئے کے پیدا ہوجانے سے مسلمانوں کو مسلمان بنائے رکھنے کے امکانات تو کم ہوتے گئے البتہ انہیں کافر، فاسق اور مشرک قرار دینے کے امکانات وسیع تر ہوتے گئے۔ فقہ اپنی تعریف کے مطابق اختلاف فکر ونظر کو محض آراء کے اختلاف کی حیثیت سے نہیں دیکھ سکتی بلکہ اس پر اپنا فیصلہ سنانے کو ضروری خیال کرتی ہے اس لئے خود مسلمانوں میں ان اضافی اور مفروضہ عقائد پر بحث چل نکلی جن کا ماننا بعض کے نزدیک عین جزو ایمان قرار پایا۔ اختلاف آراء سے اسلامی فکر کو اس قدر نقصان نہیں پہنچا جتنا کہ ان اختلافات پر فقہی تحکیم سے ہوا۔ مثال کے طور پر ابتدائے عہد میں حضرت عائشہ کا قلیب بدر یا سماع موتیٰ کی حدیثوں کی تصحیح کرنا اس عہد میں مختلف نقطۂ نظر کو تو جنم دے سکتے تھے لیکن ان بنیادوں پر کبھی کسی کے ایمان کی تضعیف کا کسی کو خیال بھی نہیں آیا۔ گو کہ خوارج کی شدت پسندی نے کفر اور ایمان جیسی سیاہی اور سفیدی کے انداز میں چیزوں کو دیکھنے کی ابتداء کردی تھی۔ لیکن اس وقت جب عبداللہ بن عمر سے کسی نے پوچھا کہ کچھ لوگ قرآن کی غلط تعبیر کرتے اور ہمیں کافر قرار دیتے ہیں تو خود وہ کافر ہیں یا نہیں، تو ان کا جواب تھا کہ جب تک کوئی شخص خدا کو دو نہ کہے اسے کافر نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ جب فکر ونظر کے ان اختلافات نے فقہ کا قالب اختیار کرلیا اور ان اختلافات کی تفہیم وتشریح اور ان کی درجہ بندی کے لئے فقہی اختلافات وجود میں آنے لگے تو پھر فقہاء کے لئے خود اہل ایمان کے مختلف گروہوں پر تحکیم کی جسارت ممکن ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ آگے چل کر ان کے متبعین ان اصطلاحات کے قیدی بن کر رہ گئے۔

کلامی بحثوں، فقہی مباحث اور سیاسی تنازعات نے بہت جلد مسلم معاشرے کو ایک تنگ نظر اور متعصب معاشرہ بنا دیا۔ جب ایک بار لوگوں کے ایمان کی پیمائش فقہی اصطلاحوں اور خود ساختہ پیمانوں سے کی جانے لگی تو پھر اہل

ایمان بنے رہنے کے لئے صرف "لا اله الا الله" کا قائل ہونا کافی نہ رہا۔ رجال کی کتابوں میں کسی شخص کے ثقہ ہونے کے لئے اس دلیل کا پیش کیا جانا کہ وہ حدوث قرآن کو کفر سمجھتا تھا، اسی روشنی میں دیکھا جانا چاہیئے۔ گوکہ یہ نیا خود ساختہ عقیدہ جسے استناد ایمان کی بنیاد سمجھا جا رہا تھا، اس کی اہمیت ایک لفظی مناقشے سے زیادہ نہ تھی کہ جو لوگ قرآن کو حادث کہتے تھے ان کے نزدیک اس سے مراد الفاظ و اصوات تھے، جس کا ظہور عام مسلمانوں کی زبان سے ہوتا تھا۔ البتہ جو لوگ قرآن کو قدیم مانتے تھے وہ اس سے مراد کلام نفسی لیتے تھے، جس کی جڑیں صفات خداوندی میں راست پیوست تھیں۔ اس قسم کی غیر ضروری بحثوں نے نہ صرف یہ کہ غیر ضروری عقائد کو جنم دیا بلکہ اس بنیاد پر کسی کو کافر اور کسی کو مسلمان قرار دینے کی گنجائش بھی پیدا ہوگئی۔ ان فقہی موشگافیوں اور کلامی بحثوں کے نتیجے میں فقہاء اور محدثین کے مابین تعبیر دین میں سخت اختلاف واقع ہوگیا۔ اس قسم کے نئے عقائد جنہیں لوگوں کی اسلامیت کی پیائش کے لئے استعمال کیا جا رہا تھا، تعبیر دین کی بنیادوں پر مختلف مدارس فکر کی مستقل بنیاد ڈال دی۔ آج ہم جنہیں کبار ائمۂ فقہاء کی حیثیت سے جانتے ہیں وہ اپنے عہد میں ان کلامی مباحث کے طفیل، ایک دوسرے کے لئے ناقابل قبول اور متنازع قرار دئے جاتے تھے۔ امام شافعی جنہیں فن حدیث میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے اور جنہیں بڑے بڑے ائمہ محدثین مثلاً ابن حنبل، اسحاق بن راہویہ، ابوزرعہ الرازی، ابوثور اور ابو حاتم وغیرہ نے فن حدیث کا امام تسلیم کیا ہے، اگر ان کے حوالہ سے صحیحین میں کوئی حدیث نظر نہیں آتی، جس کی طرف ہم نے قدرے تفصیلی اشارہ گذشتہ باب میں کیا ہے، تو اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ امام بخاری کے نزدیک اہل ایمان کی ثقاہت کے لئے وہ خصوصی پیمانے بھی اہمیت رکھتے تھے جسے اس دور میں اہل علم کے مابین گروہی شناخت کے حوالے سے اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ امام بخاری کہا کرتے تھے کہ میں نے کسی ایسے شخص سے حدیث نہیں لکھی جس کا یہ قول نہ ہو کہ **"الایمان قول وعمل"** (دیکھئے مقدمہ فتح الباری لحافظ ابن حجر عسقلانی) دین میں کلامی مباحث کی ابتدا نے نئے اضافی عقائد کی بنیاد ڈالی اور فقہ ان عقائد کی تصویب و تائید کا ذریعہ بن گئی۔ ان اضافی عقائد پر سوچا سمجھا موقف رکھنا اہل علم کے لئے ضروری قرار پایا۔ ایسی صورت میں اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ بعض کلامی اور فقہی حلقۂ فکر کے نزدیک جو شخص صاحب ایمان قرار پائے مخالفین کے نزدیک اس کے ایمان کو ساقط الاعتبار سمجھا جائے۔

فقہاء کے باہمی اختلاف کی شدت اور حدت کا کسی قدر اندازہ خطیب بغدادی کے اس بیان سے کیا جاسکتا ہے:

''ابوحنیفہ کے بارے میں مالک بن انس سے یہ قول منسوب ہے کہ جب ابوحنیفہ کا ذکر آیا تو انہوں نے برملا کہا: **کاد الدین، کاد الدین**۔ ان سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ **ان اباحنیفة کاد الدین ومن کاد الدین فلیس له دین** اور یہ قول بھی: **الداء العضال الهلاک فی الدین، و ابوحنیفة من الداء العضال**۔ ان ہی امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے: **ماولد فی الاسلام مولود أشام من ابی حنیفة**۔ امام شافعی نے ان کے کلام کو "**شر کثیر**" قرار دیا۔ خطیب نے محمد بن حماد کا ایک خواب بھی نقل کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ میں نے خواب

میں رسول اللہ کو دیکھا۔ پوچھا ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا ان کی باتوں پرعمل کرنا چاہئے؟ آپ نے تین مرتبہ فرمایا نہیں نہیں نہیں۔ عبداللہ بن مبارک کا یہ قول بھی پیش نظر رہے وہ کہتے ہیں جس کے پاس ابوحنیفہ کی تصنیف 'کتاب الحیل' ہو اور وہ اسے استعمال کرے یا اس کے مطابق فتویٰ دے تو اس کی حجت باطل ہے۔ ابن مبارک تو یہاں تک کہتے ہیں: **الذي وضع كتاب الحيل اشر من شيطان**۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ان میں اس کے علاوہ اور کوئی خوبی نہ تھی کہ وہ اچھے مناظرہ باز تھے۔ **ناظر ابو حنيفة رجلا فكان يرفع صوته في مناظرته اياه**۔ سفیان ثوری نے انہیں **ضال مضل** قرار دیا۔ ان کے نزدیک وہ **غير ثقة ولا مامون** تھے۔ عبداللہ بن ادریس کے بقول ابوحنیفہ **ضال مضل** ہیں اور ابو یوسف **فاسق من الفساق**۔ بقول امام شافعی: ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی کتابوں میں ۱۳۰ صفحات کا مطالعہ کرو گے تو ان میں اَسّی صفحات کو خلاف کتاب و سنت پاؤ گے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن مبارک کی ایک مجلس میں جب انہیں یہ بتایا گیا کہ اہل کوفہ ابوحنیفہ کو علومِ نبوی کا وارث سمجھتے ہیں تو اس حادثہ پر وہ نمناک ہوگئے یہاں تک کہ ان کی داڑھی روتے روتے تر ہوگئی۔ کہنے لگے لوگوں نے ایک کافر کو امام بنالیا ہے۔ سفیان ثوری کے بارے میں منقول ہے کہ ابوحنیفہ کی موت پر انہوں نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ امت کو ایک ابتلاء سے نجات مل گئی بقول سفیان ثوری: **أن فتان هذه الامة قد مات**''۔

(ملاحظہ ہو: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، مطبوعہ مصر ۱۹۳۱ء ج ۱۳، ص ۴۰۰ تا ۴۲۴)

تحریک نظام مصطفیٰ ۱۹۷۷ء کے دوران مولانا مودودی کے بارے میں مفتی محمود کا فتویٰ اسی فقہی اسلام کا ایک تسلسل ہے۔ بقول مفتی محمود:

> ''مودودی صاحب کو فتویٰ دینے کا حق حاصل نہیں۔ فتویٰ دینے کا حق مجھے ہے۔ میں اب تک پندرہ ہزار فتوے دے چکا ہوں جو مجلد کتابوں میں موجود ہیں۔ میں آج اِس پریس کانفرنس میں فتویٰ دیتا ہوں کہ مودودی گمراہ، کافر اور خارج از اسلام ہے اس سے اور اس کی جماعت سے تعلق رکھنے والے کسی مولوی کے پیچھے نماز پڑھنا ناجائز اور حرام ہے۔ اس کی جماعت سے تعلق رکھنا کفر اور ذلالت ہے وہ امریکہ کا اور سرمایہ داروں کا ایجنٹ ہے۔ اب وہ موت کے آخری کنارے پر پہنچ چکا ہے اور اب اسے کوئی طاقت نہیں بچاسکتی۔ اس کا جنازہ نکل کر رہے گا''۔

(بحوالہ ہفت روزہ 'زندگی' لاہور مورخہ ۱۰ رنومبر ۱۹۶۹ء)

اور اسی فقہی تفہیم دین کا شاہکار ہے احمد شاہ نورانی' صدر جمعیہ العلمائے پاکستان کا یہ فتویٰ:

''بحکم شریعت، مسٹر جینا اپنے ان عقائد کفریہ، قطعیہ، یقینیہ کی بنا پر قطعاً مرتد اور خارج از اسلام ہے اور جو شخص اس کے کفروں پر مطلع ہونے کے بعد اس کو مسلمان جانے یا اسے کافر نہ مانے یا اس کے کافر و مرتد ہونے میں شک رکھے یا اس کو کافر کہنے میں توقف کرے وہ بھی کافر، مرتد، ہے اور بے توبہ مرا تو

مستحق لعنت عزیز علام''۔ (بحوالہ تجانب اهل سنة عن اهل الفتنة،ص۱۲۲)

۲۳۔ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ ۴۷۵ھ میں جب شریف ابوالقاسم بغداد میں نظام الملک کی طرف سے مدرسہ نظامیہ کا خطیب مقرر ہوکر آیا تو اس نے منبر سے اس بات کا اعلان کرنا ضروری سمجھا کہ امام احمد بن حنبل گو کہ خود کافر نہ تھے، البتہ ان کے تمام پیروکار کافر ہیں۔

(ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۷۹ء، ج ۱۰،ص۱۲۴)

۲۴۔ ابن اثیر، حوالہ مذکور، ذیل واقعات ۴۷۸ھ،ص ص ۱۴۵-۱۴۶

۲۵۔ فقہائے اربعہ کا canonization خالصتاً سیاسی سرپرسی کی پیداوار ہے۔ جس فقہ کو جس علاقے میں حکومت کے مسند قضا کی بیساکھی مل گئی اسے سیکھنے کے لئے لوگوں کی دلچسپی بڑھنے لگی۔ مثلاً افریقہ میں ۴۰۵ھ تک فقہ حنفی تمام دوسرے مسالک کے مقابلے میں نمایاں تھی، لیکن جب معاذ بن بادیس نے ۴۰۶ھ میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی تو اس نے مالکی فقہ کو رواج دے دیا۔ افریقہ کے ان علاقوں میں فقہ مالکی کی مقبولیت کا سبب یہی اتفاقی سیاسی تبدیلی تھی۔ اسی طرح خلافت عباسی میں قاضی ابو یوسف کے مسند قضا سے وابستہ ہوجانے کی وجہ سے حنفی مدرسہ فکر کو پھلنے پھولنے کے غیر معمولی مواقع میسر آ گئے۔ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے مشترکہ شاگرد امام محمد نے سیاسی نظام کے سہارے اپنے مسلک کی ترویج و اشاعت کے لئے بڑی پرجوش کوشش کی، آج اگر دنیا کی دو تہائی مسلم آبادی فقہ حنفی کو اپنا دستور شرعی سمجھتی ہے تو اس کی وجہ کسی علمی تحلیل و تجزیے کے نتیجے میں اس فقہ کو اختیار کرنا نہیں بلکہ تاریخی اور سیاسی محرک کے سبب ایسا ہوا ہے۔ ابن حزم کے حوالے سے شبلی نعمانی نے لکھا ہے: ''دو مذہبوں نے سلطنت کے زور سے ابتداء میں ہی رواج حاصل کیا۔ ایک ابوحنیفہ کا مذہب، کیونکہ قاضی ابو یوسف کو جب قاضی القضاۃ کا منصب ملا تو انہوں نے حنفی لوگوں کو ہی عہدۂ قضا پر مقرر کیا، دوسرا اندلس میں امام مالک کا مذہب کیونکہ امام مالک کے شاگرد یحییٰ صمودی خلیفہ اندلس کے نہایت مقرب تھے اور کوئی شخص بغیر ان کے مشورہ کے عہدۂ قضا پر مقرر نہیں ہوسکتا تھا۔ اور وہ صرف اپنے ہم مذہبوں کو مقرر کراتے تھے۔''

(شبلی نعمانی، سیرت النعمان،ص۱۴۹)

نہ جانے کتنے ابوحنیفہ اور کتنے شافعی جو اپنے اپنے وقتوں میں امام کہے جاتے تھے تاریخ کے صفحات میں بھلا دئے گئے۔ امام اوزاعی جو اپنی زندگی میں، بلکہ اس کے بہت بعد تک، ممالک الشام کے امام مطلق تسلیم کئے جاتے تھے اور ان ممالک میں لوگ انہی کو مرجع سمجھتے تھے، رفتہ رفتہ ان کے اثرات اس حد تک معدوم ہوگئے کہ اب انہیں ایک مستقل مذہب کی حیثیت سے بھی نہیں جانا جاتا۔

۲۶۔ ابن اثیر نے چوتھی صدی ہجری کے واقعات کے ذیل میں لکھا ہے کہ بغداد میں جب حنابلہ کا اثر و رسوخ بڑھا تو حنبلی عوام کے غول کے غول بغداد کے بازاروں میں گشت لگاتے۔ جہاں نبیذ دیکھتے اسے وہاں الٹ دیتے۔ کہیں مغنیہ کو تشدد کا نشانہ بناتے تو کہیں آلات موسیقی کو نقصان پہونچاتے بیع و شرع کے معاملے میں مداخلت

کرنا اپنی دینی ذمہ داری سمجھتے۔ کسی عورت مرد کو ساتھ جاتے دیکھتے تو ان سے باز پرس کرتے۔

(ابن اثیر، الکامل في التاریخ، بیروت ۱۹۷۹ء، ج۸، ص۳۰۷)

۲۷۔ ابن بطوطہ نے لکھا ہے: ''اس مسجد میں تیرہ امام ہیں۔ ان کا پہلا امام الشافعیہ ہے۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس منصب پر قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن القزینی فائز تھے۔ . . شافعیوں کا امام سب سے پہلے نماز پڑھتا تھا۔ جب یہ سلام پھیر چکتا تھا تو مشہد علیؓ والا امام نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہوتا۔ اس کے سلام پھیرنے کے بعد مشہد حسینؓ والا امام نماز شروع کرتا، بعد ازاں امام الکلاسہ پھر مشہد ابی بکر والا، اور پھر مشہد عثمان والا نماز پڑھاتا، پھر مالکی امام۔ میں جس زمانے میں گیا تھا وہاں اس وقت امام المالکیہ فقیہ ابو عمر تھے۔ امامتِ حنفیہ کے منصب پر میرے جانے کے زمانے میں فقیہ عماد الدین فائز تھے۔ . . اور امام حنابلہ شیخ عبداللہ الکفیف تھے، منجملہ دمشق کے شیوخ قرأۃ کے تھے۔ ائمہ مذکورہ کے ماسوا قضاء نوائبت کے لئے پانچ امام اور رہتے تھے۔ یہاں اول روز سے ثلث لیل تک برابر اذانیں ہوتی رہتی تھیں۔'' وھذا من مفاخر ھذا الجامع المبارک۔

(رحلۃ ابن بطوطہ، بیروت، ۱۹۶۴ء، ص۹۳)

خود مسجد حرم مکی کا حال بھی کچھ مختلف نہ تھا۔ جیسا کہ ابن بطوطہ نے لکھا ہے: ''ان کی عادت میں سے یہ ہے کہ اماموں میں سے پہلے امام شافعیہ نماز پڑھتا ہے اور اولی الامر کی جانب سے یہی مقدم ہے۔ اس کی نماز المقام الکریم مقام ابراہیم خلیل علیہ السلام کے پیچھے ایک حطیم یا کٹہرے میں ہوتی ہے۔ مکہ کے اکثر لوگ اسی مذہب پر ہیں۔ . . جب امام الشافعیہ نماز سے فارغ ہوجاتا ہے تو امام المالکیہ اس محراب میں نماز پڑھتا ہے جو الرکن الیمانی کے سامنے ہے۔ اور اسی وقت امام الحنبلیۃ بھی الحجر الاسود اور الرکن الیمانی کے سامنے نماز پڑھتا ہے۔ پھر امام الحنفیہ المیزاب المکرّم کے سامنے اُس حطیم کے نیچے نماز پڑھتا ہے جو اُس کے لئے بنا ہے۔ ان اماموں کی محرابوں کے سامنے ان کی شمع رکھی جاتی ہے۔ یہ تو ان کی چار نمازوں کی ترتیب رہی۔ البتہ مغرب کی نماز ہر امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں پڑھتا ہے، اس وجہ سے مقتدیوں میں سہو اور تخلیط واقع ہوجاتی ہے۔ یعنی اکثر مالکی شافعی مقتدیوں کے ساتھ رکوع میں چلے جاتے ہیں اور حنفی، حنبلیوں کے ساتھ سجدے میں چلے جاتے ہیں گو کہ ہر گروہ مؤذن کی رات دن آواز سنتا رہتا ہے اس لئے پوری طرح آشنا ہوتا ہے۔ پھر بھی سہو واقع ہوجاتا ہے۔'' (رحلہ ابن بطوطہ، بیروت، ۱۹۶۴ء، ص۱۶۰)

۲۸۔ امام شوکانی نے سلطان برقوق کے اس اقدام پر سخت الفاظ میں گرفت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں: **عمارة المقامات بمكة المكرمة بدعة باجماع المسلمين احدثها اشرّ الملوك الجراكس فرح بن برقوق فی اوائل المائة التاسعة من الهجرة وانكر ذالك اهل العلم فی ذالك العصر وضعو فيه مولفات.**

(الارشاد السائل الی دلیل المسائل، ص۵۸)

ترجمہ: حرم مکی میں چار مصلوں کا قیام تمام مسلمانوں کے نزدیک بدعت ہے۔ اوائل نویں صدی میں اس بدعت کو جاری

کیا بدترین بادشاہ چراکسہ نے جس کا نام فرح بن برقوق تھا۔ اس زمانے کے اہل علم نے بھی اس کی مخالفت کی اور اس بارے میں کتابیں لکھیں۔

۲۹۔ شاہ ولی اللہ، **الانصاف فی بیان اسباب اختلاف**، راجعہ عبدالفتاح ابوغدہ، **دار النفاس**، ۱۹۷۷، ص ۴۳

۳۰۔ ائمہ اربعہ کے canonization سے دین کے نام پر عین دین کے اندر اختلافات کی جو دائمی بنا پڑ گئی تھی اس کے ازالے کے لئے ہر عہد میں اہل فکر مسلمانوں نے اپنے طور پر کوشش کی۔ لیکن یہ تمام کوشش چونکہ ائمہ اربعہ کو ایک مسلمہ عقیدہ مان کر بروئے کار لائی گئی تھیں اس لئے ان کوششوں کے خاطر خواہ نتائج برآمد نہ ہوئے۔ شاہ ولی اللہ جنہوں نے امت مسلمہ کے فکری زوال کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا اور جن کی تحریروں میں ایک بت شکن باغی خود ساختہ عقائد پر تیشہ چلاتا نظر آتا ہے، وہ بھی ائمہ اربعہ کے اس اجنبی عقیدے کو اپنی گردن سے پوری طرح اتارنے میں ناکام رہے۔ شاہ صاحب اکثر و بیشتر اپنی تحریروں میں مخصوص الہامی لہجے میں گفتگو تو ضرور کرتے ہیں جس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید انہیں اسلام کو اس کے موجودہ زوال سے نکالنے کے لئے من جانب اللہ کسی بڑے کام پر مأمور کیا گیا ہے۔ لیکن اپنی اس غیر معمولی فکری حیثیت سے، جس پر وہ خود کو فائز کرتے ہیں اگر اس سے کوئی بڑا کام لینے میں ناکام ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ روایتی فکر کی خامیوں کو اسی روایتی طریقۂ فکر سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ قیدی اگر اپنی زنجیروں سے محبت کرنے لگے تو آزادی کی اس کی تمام تر خواہش اسے زنجیروں کے کاٹنے اور اسے خیرباد کہنے پر آمادہ نہیں کرسکتی۔ تفہیمات سے شاہ صاحب کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''میرے دل میں ایک خیال ڈالا گیا ہے اور وہ یہ کہ ابوحنیفہ اور شافعی کے مذہب چونکہ امت میں سب سے زیادہ مشہور ہیں، سب سے زیادہ پیرو بھی انھیں دونوں کے پائے جاتے ہیں اور تصنیفات بھی انہی مذاہب کی زیادہ ہیں۔ فقہاء، محدثین، مفسرین، متکلمین، اور صوفیہ زیادہ تر شافعی کے پیرو ہیں اور حکومتیں اور عوام زیادہ تر مذہب حنفی کے متبع ہیں۔ اس وقت جو امر حق ملاء اعلیٰ کے علوم سے مطابقت رکھتا ہے وہ یہ کہ ان دونوں مذہب کو ایک کردیا جائے۔ دونوں کے مسائل کو حدیث نبی ﷺ کے مجموعوں سے مقابلہ کرکے دیکھا جائے جو کچھ ان کے موافق ہو وہ باقی رکھا جائے اور جس کی کوئی اصل نہ ملے اُسے ساقط کردیا جائے، پھر جو چیزیں تنقید کے بعد ثابت نکلیں، اگر وہ دونوں مذہبوں میں متفق علیہ ہوں تو وہ اس لائق ہیں کہ دونوں کو دانتوں سے پکڑ لیا جائے اور اگر ان میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو تو مسئلے میں دونوں قول تسلیم کر لئے جائیں اور دونوں پر عمل کرنے کو صحیح قرار دیا جائے۔ ان اختلاف کی حیثیت ایسی ہوگی جیسی قرآن میں اختلاف قرأت کی ہے، یا ان میں رخصت وعزیمت کا فرق ہوگا، یا کسی مخمصے سے نکلنے کے دو راستوں کی سی نوعیت ہوگی جیسے تعدّدِ کفارات، یا دو برابر کے مباح طریقوں کا سا حال ہوگا۔ ان چار پہلوؤں کے باہر کوئی پہلو انشاء اللہ تعالیٰ نہ پایا جائے گا۔''

۳۱۔ شاہ ولی اللہ نے الانصاف فی سبب الاختلاف میں لکھا ہے کہ ''عوام الناس کا ان مذاہب کو اختیار کرنا اور ان پر اجماع ہوجانا یہ خاص من جانب اللہ ہے خواہ یہ بات محسوس کریں یا نہ کریں'' (الانصاف، حوالہ مذکور ص ۷۳)

۳۲۔ حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ مصر ج ۱، ص ۳۲۱

۳۳۔ ابتدائی عہد میں مجالس فقہاء کی حیثیت محض دانش گاہوں کی تھی۔ بعض اوقات بغیر کسی سبب اختلاف کبار اصحاب کو بھی اپنے مخصوص شیخ یا اس کی مجلس کو خیر باد کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ شافعی نے جو محمد بن الحکم المصری کو عزیز رکھتے تھے جب اپنی وصیت میں ابو یعقوب بویطی کے حق میں فیصلہ دے دیا تو یہ بات محمد کو سخت ناگوار گزری۔ شافعی کی موت کے بعد نہ صرف یہ کہ انھوں نے ان کے مدرسے کو خیر باد کہہ دیا، بلکہ وہ شافعی فقہ کو ترک کر کے دوبارہ مذہب مالکی میں واپس آ گئے اور پھر مالکی فقہ میں ایسا غیر معمولی عبور حاصل کیا کہ ان کا شمار کبار اصحاب مالک میں ہونے لگا۔ بقول مصنف قوت القلوب: ''بویطی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لئے نصیحت کی اور اس معاملے میں ذرا بھی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ رضائے الٰہی کے مقابلے میں رضائے خلق کی ذرا پروا نہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد وہ اپنے والد کے مذہب پر واپس آ گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔''

(ابو حامد غزالی احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۱۶۶، نیز دیکھئے: ابو زہرہ، آثار شافعی (اردو ترجمہ) ص ۳۲۰)

۳۴۔ ابتدائی عہد میں مکاتب فقہ کی گروہی شناخت قائم نہیں ہوئی تھی، یہی وجہ ہے کہ ابو حنیفہ کے حامی شافعی اور مالکی ائمہ کے پیچھے بلاتکلف نماز پڑھتے۔ اگر چہ وہ سراً و جہراً بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز پڑھی گو کہ اس نے پچھنا لگایا تھا۔ مالکی فقہ کے مطابق ایسی صورت میں وضو لازم نہیں سمجھا جاتا، البتہ احناف اس موقف کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ امام احمد سے جب کسی نے پوچھا کہ کیا آپ کسی ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں جسے پچھنے کی وجہ سے خون نکلا ہو اور پھر وہ وضو نہ کرے۔ انھوں نے برجستہ کہا کہ بھلا میں امام مالک اور سعید بن المسیب کے پیچھے کیسے نہیں نماز پڑھوں گا۔

(حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ مصر، ج ۱، ص ۳۳۵)

۳۵۔ حنفی شافعی ہوجائے تو تعزیر دی جاوے گی۔ (درمختار ج ۲، ص ۴۴۳، فتاویٰ عالمگیری ج ۲، ص ۲۰۷)

۳۶۔ جو حنفی سے شافعی ہوجائے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ (درمختار، ج ۳، ص ۲۹۷)

۳۷۔ ابو حامد الطّوسی سے یہ قول منسوب ہے، چھٹی صدی میں دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی سے بھی اسی قسم کا ایک قول منسوب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر میرے بس میں ہو تو شوافع پر جزیہ لگا دوں۔

(ملاحظہ ہو: سید حسین محمد جعفری، اقبال: فکر اسلامی کی تشکیل جدید، اسلامک بک فاؤنڈیشن دہلی، ص ۱۲۵)

۳۸۔ روایتی علماء نے اصول میں اجتہاد کو ممنوع قرار دیا کہ ان کے نزدیک ''قرآن و حدیث سے اصول مستنبط کرنا اب نہیں ہوسکتا۔ یہ خاص اجتہاد فی الاصول چار سو برس کے بعد ختم ہوگیا۔ کیونکہ اوّل تو جس قدر اصول و قواعد

شریعت کے تھے وہ سب ائمہ مجتہدین بیان کر چکے انھوں نے کوئی قاعدہ چھوڑ نہیں دیا۔ دوسرے ان کے بعد اگر کسی نے اصول مستنبط کئے بھی تو وہ مستحکم نہیں، کہیں نہ کہیں ضرور ٹوٹتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد فی الاصول کے اب دماغ قابل نہیں رہے۔ یہ حضرات مجتہدین ہی کا خاص حصہ تھا کہ انھوں نے نصوص سے اس خوبی سے اصول مستنبط کئے جو کہیں نہیں ٹوٹ سکتے۔'' (اشرف الجواب، ص۳۱۲، ج۲)

۳۹ علماء کی ایک جماعت جس میں ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی، محی الدین ابن عربی اور ملا علی قاری جیسے اساتذۂ فن شامل ہیں۔ اس خیال کے حامل ہیں کہ اب مجتہد مطلق کا ظہور بھی حضرت عیسیٰ اور مہدی کے ظہور کے بعد ہوگا۔ (محمد ابوالحسنات عبدالحق لکھنوی، مقدمہ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، مطبوعہ مصر ص۵)

۴۰ ابن تیمیہ نے اپنے ایک فتوے میں قرونِ ثلاثہ کے سلسلے میں تقدیسی رویہ اختیار کرنے کی توثیق کی ہے۔ ان کا موقف ہے کہ داعی یا تو مجتہد ہوگا یا مقلد، اگر مجتہد ہے تو اسے چاہئے کہ قرون ثلاثہ میں سے متقدمین کی تصانیف میں غور کرے اور اگر مقلد ہے تو اسے چاہئے کہ اسلاف کی تقلید کرے۔ کیونکہ گذشتہ صدی کے اسلاف بعد کے یقیناً بعد کے لوگوں سے افضل ہیں۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ، اصول الفقہ الجزء الثانی، ص ۲۲۸)

۴۱ ائمہ اربعہ کے canonization کو برحق بتانے اور ان کے باہمی اختلافات کو دینی سند عطا کرنے کے لئے متاخرین نے عبادتی امور میں اختلافات کا سلسلہ صحابہ کرام سے جا ملایا، بالعموم یہ باور کیا جاتا ہے کہ فقہاء کا باہمی اختلاف جو دراصل مختلف روایتوں کی مختلف تفہیم پر مبنی ہے۔ اس کا سلسلہ براہ راست عہد صحابہ سے جا ملتا ہے۔ حالانکہ جن لوگوں کی آثار و حدیث کے لٹریچر پر نظر ہے اور وہ فرضی تاریخ اور روایتوں کے استعمال سے واقف ہیں۔ انہیں اس حقیقت سے کہیں زیادہ آگاہ ہونا چاہئے تھا کہ عبادتی امور میں صحابہ کے بارے میں جن باہمی اختلافات کی نشاندہی کی جاتی ہے وہ ایک ایسی تاریخ کی پیداوار ہے جو اس قبیل کی دوسری روایات کی طرح بہت بعد میں آئی ہے اور جسے معتبر نہیں قرار دیا جاسکتا کہ انہی فرضی روایتوں کے بقول اگر حج کے موقع پر ظہر اور عصر کی نماز قصر کو ختم کر دینے پر عہد عثمان میں ایک بڑا ہنگامہ برپا ہوسکتا ہے، اور انہی رپورٹوں کے مطابق اگر اس بارے میں عام بحث و تمحیص کا سلسلہ شروع ہوسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ نماز جیسے متواتر امر میں صحابہ کرام کی باہمی نمازیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور پھر تاریخ کے صفحات ان اختلافی امور پر کسی بحث سے خالی ملیں۔ مسجد نبوی میں آپ کے وصال کے بعد خلفائے راشدین کی قیادت میں جو نمازیں ادا کی جاتی رہیں اگر ان کی شکل وصورت اور ارکان میں معمولی سا بھی اختلاف ہوتا تو تاریخ کے صفحات اسے ضرور رقم کرتے۔ ابوبکر جنہیں ایام رسول کے آخری چند دن خود آپ کی حیات مبارکہ میں نماز پڑھانے کا موقع ملا، اگر نماز کی شکل میں کوئی معمولی سی تبدیلی بھی کرتے تو یہ بات مقتدی صحابہ کرام کے نوٹس میں ضرور آتی اور اس کی تصحیح کے لئے آپ سے رجوع بھی کیا جاتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے مابین تعبدّی امور میں سرے سے کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ ہاں اسٹریٹیجک امور میں رائے کا اختلاف ایک فطری بات تھی۔ جس کے لئے ﴿**امرهم شوریٰ بينهم**﴾ کی

قرآنی ہدایت موجود تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم عہد صحابہ میں تو اسٹریٹیجک امور پر شوریٰ کے انعقاد کا تذکرہ جا بہ جا پاتے ہیں، البتہ تعبدّی امور میں باہم صلاح مشورے، اظہار اختلاف یا انعقاد شوریٰ کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ لہٰذا اس قبیل کی تمام روایتیں جس میں صحابہ کے باہمی اختلافات کے فرضی تذکروں کے ذریعہ متاخرین کے اختلافات کا جواز تلاش کیا جاتا ہے، یا اسے دینی سند فراہم کی جاتی ہے، ان کا امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ سب ہمارے متأخر مؤرخین کے ذہن کے پیداوار ہیں یا پھر ان راویوں کی ذہنی اُپج، جنہوں نے مسلمانوں میں غیر ضروری فروعی مباحث کو فروغ دینے کے لئے روایتوں کے fabrication میں غیر معمولی زرخیز ذہن کا ثبوت دیا ہے۔ اور جن کے پیدا کردہ مغالطّوں میں بڑے بڑے ائمہ محدثین بھی گرفتار نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ ہی کو لیجئے۔ وہ اس خیال کے حامل ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین بعض لوگ نماز میں بسم اللہ بالجہر پڑھتے تھے، بعض نہیں۔ بعض فجر میں قنوت پڑھتے تھے بعض نہیں۔ بعض قے اور رعاف سے وضو کرتے تھے اور بعض نہیں۔ بعض مس ذَکر اور عورت کو چھونے سے وضو کرتے تھے، بعض نہیں۔ بعض **مامست النار** اور اونٹ کے گوشت سے وضو کرتے تھے بعض نہیں۔ (شاہ ولی اللہ، **حجة الله البالغه**، مطبوعہ مصر، ج ا، ص ص ۳۳۴ تا ۳۳۵

ہمارے خیال میں اس قسم کی تمام روایتیں جو صحابہ کے باہمی اختلافات کو پیش کرتی ہیں درایت ہی نہیں بلکہ روایت کی بنیاد پر بھی مستند قرار نہیں دی جاسکتیں۔ پھر یہ کہ ان تمام روایات کی حیثیت اپنی تمام تر ثقاہت کے باوجود خبر واحد کی ہے۔ قرآن جن اصحاب محمد کی تعریف میں رطب اللسان ہو، ان پر ان اختلافات کا الزام عاید کرنے سے کہیں بہتر ہوگا کہ ہم ان راویوں پر اور ان کے فہم پر شبہات وارد کریں۔

۴۲ یہ حدیث اسلام کے اس فکری چوکھٹے سے میل نہیں کھاتی جس میں اختلاف و تفرقے کو دامن توحید اور حبل اللہ ہاتھ سے چھوٹ جانے کا نتیجہ بتایا گیا ہے: ﴿**واعتصوا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا**﴾ (آل عمران:۱۰۳) ﴿**من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون**﴾ (الروم:۳۲)

ابو بکر الزار کے حوالے سے محمد بن ایوب الرقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث رسول اللہ سے ثابت نہیں۔ اس حدیث کا راوی عبدالرحیم بن زید العمی محدثین کے نزدیک متروک ہے۔

فقہاء کے باہمی اختلاف کی بنیادیں عہد صحابہ میں دریافت کرنے کے عمل سے ہماری فقہی تاریخ کے صفحات پر ہیں۔ مظاہر وضو کا اختلاف ہو یا نماز اور تیمّم کی شکل وصورت میں فرق، اس کی سند اس تاریخ کے سر ہے جو صحابہ کرام کو اختلاف فقہی کا منبع و ماخذ بتاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسامہ بن زید نے ایک بار قاسم بن محمد بن ابوبکر سے پوچھا کہ غیر جہری نماز میں امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں، فرمایا قرأت کرو جب بھی تمہارے لئے اصحابِ رسول ﷺ میں اسوہ ہے اور نہ کرو جب بھی۔ عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول کہ اگر صحابہ آپس میں اختلاف نہ کرتے تو یہ بات مجھے شاق گزرتی، ہم پچھلے صفحات میں پیش کر چکے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ صحابہ کے اختلافِ عمل نے ہمارے لئے بڑی گنجائش پیدا کردی ہے۔ عمر بن عبدالعزیز سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ

ہر صحابی اپنی جگہ امام ہے اور ہر صحابی کی پیروی اپنی جگہ درست ہے۔ آج اگر کسی فقیہ کے لئے روایات کے دفتر سے اپنی پسند کا فتویٰ برآمد کر لینا ممکن ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ روایتوں میں اسوۂ صحابہ کے حوالے سے مختلف، متضاد اور متحارب اعمال کا بیان ملتا ہے۔ چونکہ ہر صحابی اپنی جگہ پر امام ہے اس لیے فقیہ کے لئے اپنی پسند کا عمل منتخب کرنا کچھ مشکل نہیں ہوتا۔ بعض علماء نے اسے اختلاف کے بجائے توسّع پر محمول کرنا مناسب سمجھا ہے جس کی طرف ہم پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں۔ محمد بن عبدالرحمٰن صیرفی کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے پوچھا کہ اگر کسی بارے میں صحابہ کا اختلاف ہو تو کیا تنقید وتمحیص کرنا چاہئے تاکہ جس کے یہاں حق نظر آئے اس کی پیروی کی جائے۔ جواب تھا نہیں۔ پوچھا پھر کیا کریں؟ فرمایا **"تقلد ایه احببت"** یعنی جس کی چاہو اتباع کرو۔ (**جامع بیان العلم وفضله**، ابن عبدالبر کی تصنیف کا اردو ترجمہ مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی، باب اختلاف صحابہ وائمہ، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ص ۱۷۵-۱۷۰)

۴۳ طحاوی نے حاشیۂ درمختار میں لکھا ہے کہ **"من کان خارجاً عن هذه الاربعة فهو اهل البدعة و النار"** (محولہ: نظام الفتاوی ص ۳۳، دہلی ۱۹۹۷)

۴۴ **"سیکون في امتي رجل یقال له ابوحنیفه النعمان هو سراج امتي"** شافعیہ کی مذمت میں یہ حدیث وضع کی گئی: **سیکون في امتي رجل یقال له محمد بن ادریس هو أضر علی امتي من ابلیس"** کہنے والوں نے بعض اصحاب کشف کے حوالے سے یہ بھی کہا کہ دنیا فقہ حنفی کے توسیع اور غلبے پر ختم ہوجائے گی۔

بقول الشعرانی: **"قال بعض اهل الکشف قد اختار الله تعالیٰ اماما لدینه و عباده ولم تنزل اتباعه في زیاده في کل عصر الیٰ یوم القیامة"** (میزان ج۱، ص۶۹) بعض اصحاب کشف نے کہا ہے اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ کو اپنے دین کی پیشوائی کے لئے چن لیا، انھیں اپنے بندوں کا امام بنایا۔ ان کے ماننے والے ہر زمانے میں بڑھتے چلے جائیں گے قیامت کے دن تک۔ بقول شعرانی ان کے استاد شیخ علی الخواص کہا کرتے تھے: **"مدارک الامام ابي حنیفه لا یکاد یطلع علیه الا اهل الکشف من کبار اولیاء الله"** یعنی ابوحنیفہ جہاں سے اپنے مسائل ومجتہدات کو مستنبط کرتے ہیں وہ اتنے دقیق ہیں کہ ان سے بجز کبار اولیاء اللہ اور صاحب کشف کے دوسرا مشکل سے مطلع ہوسکتا ہے۔ (میزان الکبریٰ، ج۱، ص۵۲)

بھلا اس نکتے کو اصحاب کشف کے علاوہ کون جان سکتا ہے کہ حضرت مسیح کے متبعین کی طرح ابوحنیفہ کے پیرو کاروں پر بھی نجات اور بخشش لازم کر دی گئی ہے۔ صاحب کشف المحجوب علی الہجویری نے ابوحنیفہ کے سلسلے میں ایک خواب بیان کیا ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ایک شخص بزرگ کو گود میں لئے ہوئے باب بنی شیبہ سے حرم مکی میں داخل ہو رہے ہیں، علی ہجویری کہتے ہیں کہ میں نے آگے بڑھ کر قدم چومے حیران تھا کہ یہ بوڑھا شخص کون ہے۔ آپ نے فرمایا یہ تیرا اور تیرے دیار والوں کا امام ہے۔ "اس خواب سے مجھ پر ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ گو جسمانی طور پر فانی ہو چکے ہیں مگر احکام شرعی کے لئے باقی اور قائم ہیں اور ان کے حامل پیغمبر ﷺ

ہیں''۔(کشف المحجوب، ذکر امام ابوحنیفہ،محولہ صباح الدین عبدالرحمٰن، بزم صوفیہ،ص ۸،اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء)

کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے آخری سفر حج میں ایک رات کعبے میں داخلے کی اجازت لی تو کھڑے ہوئے نماز میں بیت اللہ کے دوستون کے درمیان داہنے پاؤں پر اور بایاں پاؤں داہنے کی پشت پر رکھا۔ یہاں تک کہ آدھا قرآن ختم کیا پھر رکوع اور سجدہ کیا پھر کھڑے ہوئے بائیں پاؤں پر اور داہنا پاؤں اس کی پشت پر رکھا یہاں تک کہ قرآن کو ختم کیا۔ پھر جب سلام پھیرا تو روئے اور مناجات کی اپنے رب سے اور کہا الٰہی تیرے اس بندۂ ضعیف نے عبادت نہیں کی جیسی کہ تجھ کو لائق ہے۔لیکن تجھ کو جانا جیسے کہ تجھ کو جاننے کا حق ہے۔تو اس کی خدمت کے نقصان کو اس کے کمال معرفت کے سبب سے بخش دے۔یعنی کمال عرفان کو نقصان خدمت کا کفارہ کر! تو بیت اللہ کے ایک جانب سے آواز غیبی آئی کہ اے ابوحنیفہ تو نے ہم کو جانا جیسا کہ حق معرفت تھا اور تو نے ہماری خدمت کی تو خوب ہی خدمت کی اور یقیناً ہم نے تجھ کو بخشا۔اور اس کو بخشا جو تیرا تابع ہوا ان لوگوں میں سے جو تیرے مذہب پر ہیں قیامت تک۔ (درمختار، ج۱،ص۲۱)

۴۵ کسی نے امام محمد کو وصال کے بعد خواب میں دیکھا، پوچھا آپ کا کیا حال ہے.امام محمد نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ سے فرمایا کہ اگر تجھے عذاب دینے کا ارادہ ہوتا تو تجھے یہ علم عطا نہ کرتا۔خواب ہی میں راوی کو آپ نے یہ بھی بتایا کہ یہاں ابویوسف کا مرتبہ مجھ سے بلند اور ابوحنیفہ ہم سبھوں سے بلند مرتبے پر فائز ہیں۔ (محولہ حافظ ابوبکر خطیب بغدادی، متوفی ۴۶۳ھ تاریخ بغداد، ج۲،ص ۱۷۱)۔ اسی نوعیت کا ایک خواب حشیش بن ورد سے مروی ہے۔کہتے ہیں کہ انھیں خواب میں رسول اللہ کی زیارت ہوئی تو انھوں نے آپ سے امام احمد بن حنبل کا حال پوچھا، فرمایا عنقریب موسیٰ آتے ہیں ان سے پوچھنا۔موسیٰ کی تشریف آوری پر راوی نے دوبارہ یہی سوال ان سے کیا،موسیٰ کا جواب تھا کہ احمد بن حنبل نے چونکہ ہر قسم کی آزمائشات میں خود کو صدیق ثابت کر دیا تھا لہٰذا ان کو یہاں صدیقین میں شامل کیا گیا ہے۔

امام احمد کے سلسلے میں مروزی کا ایک خواب یوں نقل ہوا ہے: کیا دیکھتے ہیں کہ آپ نے سبز رنگ کے دو حلے زیب تن کررکھے ہیں۔ پیروں میں سونے کے چمکتے ہوئے جوتے جن کے تسمے زمرد کے ہیں اور سر پر جواہر سے مرصع ایک تاج ہے۔ بڑے فخر سے چل رہے ہیں۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے جب ان سے پوچھا کہ اے ابی عبداللہ چلنے کا یہ بھی کیا انداز ہے۔فرمایا یہ جنت کے خدام کی چال ہے، مجھے اللہ نے اپنی جنت میں داخل کیا۔ میرے سر پر تاج رکھا گیا، اللہ نے اپنا دیدار مجھ پر مباح کر دیا ہے۔

(حافظ ابونعیم الاصفہانی،متوفی ۴۳۰ھ، حلیۃ الاولیاء،مطوعہ بیروت ج۹،ص ۱۸۹)

ان خوابوں کے بیانات سے نہ صرف یہ کہ فقہاء کو مامور من اللہ بتایا گیا بلکہ ان کی فقہ کو بھی آسمانی سند مل گئی۔ کہاجاتا ہے کہ امام محمد بن محمد حاکم متوفی ۳۳۴ھ نے امام محمد کی چند تصنیفات مثلاً مبسوط، جامع صغیر اور جامع کبیر کی مدد سے عام قارئین کے لئے فقہ کا ایک Handy ایڈیشن ترتیب دیا جس کا نام ''الکافي في فروع

الحنفیہ" رکھا۔ راوی کہتا ہے کہ مؤلف کو خواب میں امام محمد کی زیارت ہوئی، آپ جلال میں تھے۔ کہتے تھے کہ جس طرح تم نے میری کتابوں میں کاٹ چھانٹ کی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہاری بھی کاٹ چھانٹ کردے گا۔ راوی کہتا ہے کہ امام محمد کی تنبیہ حرف بحرف پوری ہوئی۔ مؤلف مرو کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے اور آپ کے جسم کے دو ٹکڑے درخت پر لٹکائے گئے۔ (حدائق حنفیہ، ص۱۱۰، محولہ تذکرۃ المحدثین، ص ۱۵۱) اس طرح کے خواب اور خواب آمیز بیانات سے اس تاثر کو سند ملی کہ فقہ کے نام پر جو اختلافی ذخیرہ امت کو سونپا گیا ہے یہ فی نفسہ ایک خدائی انتظام کے ماتحت ہے۔ اسے جوں کا توں قبول کیا جانا چاہئے۔ جب اس کی editing عبرت ناک انجام کا باعث بتائی جاتی ہوتو بھلا ان اختلافات فقہی کی تنقید کا حوصلہ کیسے پیدا ہوسکتا تھا۔

۴۶؎ مثلاً مناقب کردری میں امام شافعی کے حوالے سے ایک واقعہ یوں نقل ہوا ہے: امام محمد رات کے تین حصے کرتے، ایک میں عبادت، ایک میں مطالعہ اور ایک حصہ آرام کے لئے رکھتے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ ایک رات جب وہ امام محمد کے پاس ٹھہرے ہوئے تھے، ساری رات نفلیں پڑھتے رہے اور امام محمد چارپائی پر لیٹے رہے، جب صبح ہوئی تو امام محمد نے بغیر وضو کے نماز پڑھی۔ شافعی نے جب وضو کی بابت استفسار کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے ساری رات اپنے نفس کے لئے نوافل پڑھی جب کہ میں ساری رات، امت کی خاطر، کتاب اللہ سے مسائل کا استخراج کرتا رہا اور اس رات میں نے ہزار سے زیادہ مسائل کا استخراج کیا۔ (مناقب کردری ج۲، ص ۱۵۹) ایک رات میں ایک ہزار مسائل کا استخراج ایک ایسا مبالغہ ہے جس کی صحت پر صرف اہل غلو ہی ایمان لاسکتے ہیں۔ ایک مسئلہ کے لئے اگر ایک منٹ کا بھی شمار کیا جائے تو ایک ہزار منٹ سولہ سترہ گھنٹے پر شمار ہوتے ہیں، اور پھر یہ کون سے مسائل تھے جن کا استخراج امام موصوف اتنی سرعت سے فرما رہے تھے۔

۴۷؎ متاخرین نے اپنے مدرسۂ فکر کو معتبر قرار دینے اور اپنے استاد کو *larger-than-life-size* انداز سے پروجیکٹ (project) کرنے کے لئے خوابوں کے علاوہ ایسی تاریخ کا بھی سہارا لیا جو تاریخ کم البتہ ان کی حیثیت انہی خوابوں اور خواہشات کے extension کی تھی۔ کہا گیا کہ حماد کے جس مسند ارشاد کو ابوحنیفہ نے ان کے انتقال کے بعد ۱۲۰ھ میں رونق بخشا اور جس پر وہ اپنی وفات (۱۵۰ھ) تک متمکن رہے، اس کا سلسلہ ابراہیم نخعی، علقمہ و اسود اور عبداللہ بن مسعود کے حوالے سے رسول اللہ سے جاملتا ہے۔ اس اعتبار سے فقہ کا مسند دراصل مسند رسول تھا جس پر ابوحنیفہ کو متمکن ہونے کا موقع ملا۔ یہ بات بھی کہی گئی کہ ابوحنیفہ نے اپنے متقدمین سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس مجلس کو کبار فقہائے وقت کی ایک مجلس میں تبدیل کردیا۔ طحاوی نے اسد بن فرات سے روایت کیا ہے کہ ابوحنیفہ کے جن تلامذہ نے فقہ کی تدوین میں اس مجلس بزرگان میں حصہ لیا، ان کی تعداد چالیس تھی، جن میں ابویوسف، زمر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد التیمی اور یحییٰ ابن ابی زائدہ کے نام قدرے نمایاں ہیں۔ طحاوی نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحییٰ کے سپرد کی گئی تھی اور یہ کہ وہ تیس برس تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے تھے۔ یہ بھی کہا گیا کہ مجلس فقہ میں علماء کا انتخاب مختلف فنون

میں ان کی مہارت کی بنیاد پر کیا گیا تھا۔ مثال کے طور پر امام زفر، قوت استنباط کے لئے مشہور تھے تو مندل حدیث و آثار میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ قاسم بن معین اور امام احمد ادب اور عربیت کے حوالے سے جانے جاتے تھے۔ گویا اس طرح ابوحنیفہ کی یہ فقہی مجلس جسے مستقبل کے لئے تقریباً دو تہائی مسلمانوں کے لئے فقہ مرتب کرنا تھی، انتہائی حزم و احتیاط کے ساتھ ترتیب پانے والی ایک ایسی مجلس تھی جسے من جانب اللہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن ہمارے خیال میں مجلس ابوحنیفہ کی یہ فرضی تصویر خود انہی تاریخی شواہد سے متصادم ہے جن میں اس مجلس کے حوالے سے فقہ حنفی کے مناقب بیان ہوئے ہیں۔ اس سماں بندی کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لئے صرف یہی ایک مثال کافی ہے کہ یحییٰ بن ابی زائدہ جنہیں کاتب کی حیثیت سے اس مجلس علمی میں کلیدی حیثیت کا حامل بتایا جاتا ہے اور جن کے ذمہ تیس سال تک فریضۂ کتابت کی بات کہی گئی ہے، خود ان کی پیدائش ۱۲۰ھ میں ہوئی جو کہ حماد کی وفات اور ابوحنیفہ کے مسند ارشاد پر متمکن ہونے کا سال ہے۔ ابوحنیفہ کی وفات ۱۵۰ھ میں بتائی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے یحییٰ کو اس مجلس کا کاتب باور کرانا اور وہ بھی تیس سالوں تک، تاریخی بنیادوں پر معتبر نہیں قرار دیا جاسکتا۔

رہے وہ لوگ جو فقہ حنفی کی ترتیب کو من جانب اللہ قرار دینے پر مصر ہیں، انہیں یہ حقیقت نظرانداز نہیں کرنی چاہئے کہ اگر قدرت کو واقعی ابوحنیفہ کے ذریعہ مستقبل کے مسلمانوں کے لئے فقہ مرتب کرانا مقصود ہوتا تو پھر ان مجالس علمی کی روئیداد اور ان کی مرتب کردہ فقہ کی حفاظت کا بھی من جانب اللہ کوئی انتظام ضرور ہوتا۔ اپنے عہد کے بیشتر علماء کی طرح ابوحنیفہ کی مجلسوں کا بھی کوئی مستند ریکارڈ یا ان کی کوئی تصنیف ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ نے جس قدر مسائل مدوّن کئے ان کی تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار سے کہیں زیادہ ہے۔ (دیکھئے قلائد حقود العقیان) بعضوں نے ان مسائل کی تعداد چھ لاکھ بتائی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ کی زندگی ہی میں فقہ کے تمام ابواب اپنے تمام کمال کے ساتھ مرتب ہوگئے تھے، لیکن یہی تاریخ ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ ابوحنیفہ کی مجلس بزرگان کی یہ تیس سالہ محنت ہم تک نہیں پہنچ پائی ہے۔ امام رازی (م۶۰۶ھ) نے مناقب الشافعی میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابوحنیفہ کی کوئی تصنیف اب باقی نہیں رہی۔ اتنے بڑے فقہی ذخیرے کے زیاں کو یقیناً وہ لوگ دین کے ایک بڑے حصے کے زیاں سے تعبیر کریں گے، جو اس فقہی فہم کو دین کا واحد معتبر ذریعہ گردانتے ہیں، یا جو فقہ حنفی کے ظہور کو من جانب اللہ سمجھنے کی غلطی میں مبتلا ہیں۔ البتہ جو لوگ ابوحنیفہ کو انسانی گوشت پوست کا ایک جلیل القدر فقیہ اور اپنے عہد کا ایک غیرمعمولی عالم سمجھتے ہیں، ان کے لئے اس قسم کے کسی ذخیرے کے زیاں سے دین میں کوئی نقص واقع نہیں ہوسکتا۔ ابوحنیفہ پر ہی موقوف نہیں، اس عہد کے نہ جانے کتنے ائمہ فن مثلاً امام اوزاعی، ابن جریج، ابن عروبہ، حماد بن ابی معمر کی کتابیں ان کے شاگردوں نے اسی عہد میں مرتب کیں، لیکن اب ان فتاویٰ علمیہ سے دنیا واقف نہیں۔

۴۸ قرآنی تصور حیات میں وضع شرع کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہے: ﴿شرع لکم من الدین

ماوصی به نوحاً والذي اوحینا الیک﴾ (شوریٰ:۱۳) Law-giving اور Law-making میں فرق کیا جانا چاہئے۔ Law-making ایک طرح کی تبعین کا عمل ہے جو ہر عہد میں امام المسلمین ،اہداف قرآنی کے حصول کے لئے انجام دیتا رہے گا۔ البتہ تشریح و توضیح کے اس عمل سے کسی کو یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اسے وضع شریعت کا حق حاصل ہوگیا ہے۔ سیرت ابن ہشام میں رسولؐ کی آخری ساعت کے حوالے سے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں جو اس خیال کی مزید توثیق کرتے ہیں۔ **اني ما أحل الا ما أحل القرآن ولم احرم الا ما حرم القرآن.** (سیرت ابن ہشام، ج۴،ص۶۵۴)

جو لوگ بلاتکلف رسول اللہ کے لئے شارع علیہ السلام کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ اس باریک اور نازک فرق کو نظر انداز کردیتے ہیں کہ تبعین وحی پر مامور پیغمبر کا یہ مقام نہیں کہ وہ وحی کو، جیسی کہ وہ ہے، اس سے کم یا زیادہ بتائے۔ بقول امام شاطبی سنت دراصل قرآن ہی کی تبعین ہے۔ (موافقات، ج۴،ص۹)۔ جیسا کہ آیت میں مذکور ہے: **وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیهم.** (نحل:۴۴) گویا سنت جو کچھ بھی ہے وہ قرآن ہی کی تشریح و تعبیر ہے، قرآن سے باہر اس کا کوئی علیحدہ وجود نہیں، جیسا کہ بعض علماء اسے وحی خفی کی حیثیت سے تشریعی مقام عطا کرنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔

عہد جدید کے ایک سکہ بند عالم مولانا سید سلیمان ندوی نے اس باریک فرق کا بڑی خوبصورتی سے ادارک کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''اسلام میں شرع اور وضع قانون کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لئے تسلیم کیا گیا ہے کہ وہی اصل شارع ہے۔ اب اگر رسول کے لئے بھی وحی کتابی سے الگ شرع بنانے کا حق تسلیم کیا جائے تو خدا کے سوا ایک اور شارع تسلیم کرنا ہوگا''۔ (سیرت النبی،اعظم گڑھ،۱۹۷۳ء، ج۴،ص ۱۹۵)

۴۹ دیکھئے ابوہلال العسکری، کتاب الاوائل

۵۰ ابوحنیفہ نے علمِ کلام کے پڑھنے کو ممنوع قرار دیا۔ مثلاً امام ابوحنیفہ جنہوں نے اپنے عہد کے مروجہ فیشن کے مطابق خود علمِ کلام کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی، اس نتیجہ پر پہونچے کہ طالبینِ حق کے لئے علمِ کلام کی تعلیم مناسب نہیں۔ اس بارے میں ان کا ایک فتویٰ بھی معروف ہے۔

شرح فقہ اکبر کے دیباچہ میں متکلمین سے متعلق قاضی ابویوسف کا قول اس طرح نقل کیا گیا ہے: **لایجوز الصلوٰۃ خلف المتکلم و ان تکلّم بحق لانه مبتدع**۔ یعنی متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں خواہ وہ حق کی حمایت میں ہی بحث کیوں نہ کرتا ہو اس لئے کہ وہ ایک بدعت کا مرتکب ہوا ہے۔ ائمہ سلف و اہلِ سنت علمِ کلام کے پڑھنے پڑھانے کو مکروہ جانتے ہیں اور اس بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال معروف و مشہور ہیں۔

۵۱ دیکھئے اہل الکلام سے متعلق شافعی کا فتویٰ، ذیل حوالہ ۲۲

۵۲ اصول السرخسی، ج۱،ص۲۷۹

۵۳ ایضاً ص۲۸۱

۵۴ علامہ ابن ہمام نے تحریر الاصول میں لکھا ہے:

(لا جرم أن) القول (المحرر) اي المستقيم المروي (عنه) اي شافعي (كقولنا بصريح لفظه) قال: ذكر الله الاخوات من الرضاع بلاتوقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآنا يقرأ فأقل حالاته ان يكون عن رسول الله، فهذا عين قولنا، وعليه جمهور اصحابنا كما نقله الأسنوي وغيره حتى احتجوا بقرأة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما على قطع اليمنىٰ.

(تيسير التحرير لمحمد امين المعروف بامير بادشاه على كتاب التحرير، ج۳،ص ص۱۰-۹)

اس میں شک نہیں کہ شافعی سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعی مسئلہ رضاعت کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی ہے لیکن حرمت کے ساتھ کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا۔ حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے۔ حضرت عائشہ نے خبر دی کہ یہ خمس رضعات قرآن کا حصہ ہے۔ پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن میں نہیں لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ رسول اللہ سے مروی ہے۔ امام شافعی کا یہ قول بعینہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان حضرات نے عبداللہ بن مسعود کی قرأت **فاقطعوا ايمانهما** سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔

۵۵ دیکھئے: **باب حكاية قول الطائفة التي ردت الاخبار كلها، كتاب جماع العلم**، محمد بن ادریس شافعی "الام"، طبع بیروت دار المعرفۃ، ج۷، ص ص۲۷۳ تا ۲۷۸

۵۶ ایضاً

۵۷ "الاحکام"، لآمدی، ج۲ص۱۱۳، اور الرسالہ للشافعی، ص ۵۷

۵۸ فقہاء کے نزدیک اجماع کی تعریف کے سلسلے میں خاصا کنفیوژن پایا جاتا ہے۔ خود ایک فقیہ بھی اسے مختلف سیاق میں مختلف معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس سے مراد کتاب وسنت کا وہ حکم ہے جس کے مظاہر میں کوئی اختلاف نہ پایا جاتا ہو اور جس پر تمام ہی لوگوں کا اجماع ہو۔ (ملاحظہ ہو: شافعی الرسالہ) کبھی اجماع کا مفہوم کتاب وسنت کی صریح نص کی غیر موجودگی میں علمائے وقت کا متفقہ فیصلہ سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ شافعی الرسالہ، باب ابطال الاستحسان میں لکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اجماع کا ایک تیسرا مفہوم جسے تقریباً تمام ہی فقہاء کثرت سے استعمال کرتے ہیں، کسی مسئلے پر تاریخی عمل کے نتیجے میں قائم ہوجانے والی نظیر ہے، خواہ اس کی بنیاد راست کتاب وسنت میں ہو یا علمائے متقدمین کی نسل بعد نسل فقہی تفہیم وتعبیر کے نتیجے میں ایسا ہوا ہو۔ اجماع کی ان مختلف قسموں میں نوعیت کے اعتبار سے خاصا فرق ہے، البتہ چونکہ فقہاء نے ان تمام صورت حال کو اجماع سے تعبیر کیا ہے، اس لئے خالصتاً عقلی تفہیم وتعبیر پر بھی بسا اوقات نص شرعی کا گمان ہوتا ہے۔ ان تمام ہی قسم کے

اجماع کو دین میں حجت ماننے سے نہ صرف یہ کہ کسی خاص عہد کے تعبیر دین کو مستقل حیثیت مل گئی، بلکہ بسااوقات ایسا بھی ہوا کہ غیر منصوص معاملات میں مختلف عہد کے فقہاء نے جو وقتی حالات کے پیش نظر مسائل مستنبط کئے تھے انہیں بھی دین میں دائمی حیثیت کا حامل سمجھا جانے لگا۔

اجماع خواہ صحابہ کرام سے ہی منسوب کیوں نہ ہو، اگر اس کی بنیاد براہ راست نصوص میں نہ ہو تو اسے ایک مخصوص عہد کا اجتماعی فیصلہ سمجھا جانا چاہئے۔ اسے بعد والوں کے لئے نظیری حیثیت تو حاصل ہوسکتی ہے تقدیسی نہیں۔ ثانیاً کسی بارے میں صحابہ کے اجماع یا ان کے مشاورتی امور کو محض شرع کی روشنی میں نہیں بلکہ غایت شرع کی روشنی میں بھی دیکھا جانا چاہئے، اس لئے کہ اگر صحابہ کا اجماع یا عہد رسول کی نظیریں دائمی اور تقدیسی حیثیت کی حامل ہوتیں تو کوئی وجہ نہیں کہ خود صحابہ کے ذریعے صحابہ کے اجماع کو کالعدم قرار دینے کی روایت پائی جاتی۔ ہم اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کر چکے ہیں جہاں خلفائے راشدین نے اپنے سابقین سے نہ صرف یہ کہ رائے کا اختلاف کیا ہے بلکہ پرانی مروّجہ اور متفقہ رائے کے مقابلے میں حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ایک بالکل ہی نئی رائے قائم کرلی ہے۔ اجماع خواہ کسی دور کے علماء کا ہو اور خواہ اس پر عہد صحابہ کی مہر ہی کیوں نہ لگی ہو اسے دائمی حیثیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم انسانی معاشرے کو غیر مبتدل اور منجمد سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے ہیں۔ جب صحابہ کا اجماع خلفائے راشدین کے عہد میں منسوخ ہوسکتا ہے، جب عہد رسول کی قانونی نظیریں حضرت عمر کے عہد میں modify کی جاسکتی ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ متقدمین کا اجماع معاشرے کے ارتقاء کا راستہ روک کر بیٹھ جائے۔ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جب ہم دین میں صحابہ کے فہم یا ان کے اجماع کی بات کرتے ہیں یا جب ہم صحابہ سے منسوب کسی بات کو حجت قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بالعموم یہ بات نظرانداز کردی جاتی ہے کہ صحبت رسول کے حوالے سے قدسیوں کے اس گروہ کو جو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے، اس میں تمام ہی صحابہ یکساں نہیں ہوسکتے اور نہ ہی ہر اس شخص پر اصحاب رسول کا اطلاق ہوسکتا ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کو محض ایک بار دیکھا ہو۔ کہ وہ لوگ جو راست آپ کی تربیت میں برسوں رہے ہوں اور قرآن جسے ﴿والذین معه﴾ سے خطاب کرتا ہو، دراصل یہی وہ لوگ ہیں جو اس غیر معمولی خطاب کے صحیح حقدار ہیں۔ جو لوگ اجماع کو دین میں ایک نص یا حجت کے طور پر باور کرانا چاہتے ہیں انہیں یہ حقیقت بھی نہیں بھلانی چاہئے کہ جب صحابہ کرام کا اجماع غیر مبتدل نہیں ہے اور خود عہد صحابہ میں اسے نص کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا گیا تو غیر صحابہ علماء و فقہاء کے اجماع کی دین میں کیا حیثیت ہوسکتی ہے۔

۵۹ امام شافعی نے اجماع کو دلیل شرع قرار دینے کے لئے اس آیت سے استدلال کیا ہے: ''**ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین وساء ت مسیرا**۔''(**النساء ۱۱۵**)

۶۰ اس حدیث کے الفاظ و اسناد پر محدثین کو اعتبار نہیں، البتہ بعض علماء مثلاً ابن حزم کا خیال ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو: '**الاحکام**'، ج۴، ص۱۳۳

۶۱ سیوطی نے ترمذی کے حوالے سے "**الجامع الصغیر**" میں یہ حدیث نقل کی ہے۔ ملاحظہ ہو:السیوطی الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر حدیث نمبر۴۰۰۱ مطبع مصطفٰی محمد۱۳۵۲ھ

۶۲ ملاحظہ ہو المغنی ج۷،ص ۱۱۸، والحدیث رواہ ابن ماجہ فی سننہ ج اص ۶۵۹،محولہ **المفصل في احكام المرأة**، عبدالکریم زیدان ج۷،ص۳۷۵

۶۳ اشارہ ہے ابن مسعودؓ سے منسوب اس قول کی طرف "**ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأه المومنون قبيحاً فهو عند الله قبيح**" (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے) بعض محدثین نے اس قول کو حدیث رسولﷺ پر قیاس کیا ہے (جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب "الاحکام" میں ج۱،ص۱۱۲) لیکن سخاوی نے "مقاصد حسنیٰ" میں اسے عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا ہے۔

۶۴ امام مالک کے نزدیک صرف اہل مدینہ کا اجماع قابل قبول ہے۔ اپنے اس خیال کے لئے وہ اس حدیث کو دلیل بناتے ہیں: "**انما المدينه كالكير تنفى خبثها وينفع طيبها. . . وهى المدينة تنفى الناس كما ينفى الكير خبث الحديد.**"

(ملاحظہ ہو: مؤطا اور اس کی شرح تنویر الحوالک، مطبوعہ مصر ۱۳۴۸ھ ج۱،ص ص۲۰۲-۲۰۱)

۶۵ داؤد ظاہری صحابہ کے علاوہ کسی اور اجماع کو حجت نہیں مانتے۔

۶۶ امام احمد سے مروی ہے کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا وہ جھوٹا ہے۔

(محولہ محمد الخضری، تاریخ فقہ اسلامی (اردو ترجمہ) مطبوعہ اعظم گڑھ،ص۲۹۱)

۶۷ احناف کے ہاں اجماع سکوتی قابل حجت ہے لیکن شافعی اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی کے نزدیک اجماع سکوتی سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے یقین نہیں۔

(ملاحظہ ہو: سیف الدین ابی الحسن الآمدی، **الاحكام فى اصول الاحكام**، مطبوعہ۱۹۱۴ بمصر ج۱،ص۱۳۰)

۶۸ آمدی اور دیگر علمائے اصول نے اس خیال کی وکالت کی ہے۔

۶۹ ملاحظہ ہو: شیخ محمد مہدی الکاظمی، **عناوين الاصول**، بغداد،۱۳۴۲ھ، ج۲،ص ۷

۷۰ فقہائے اصول نے بالعموم مشاورت اور اجماع میں خلط مبحث کیا ہے۔ جو لوگ اجماع کو حجت شرعی قرار دیتے ہیں وہ اپنے موقف کی حمایت میں عہد ابوبکر اور عمر سے وہ نظیریں پیش کرتے ہیں جب ان حضرات نے مختلف مواقع پر مسلمانوں کے اہل الرائے حضرات کو اہم اجتماعی امور میں مشاورت کے لئے مدعو کیا اور پھر بحث وتمحیص کے بعد ان کے متفقہ فیصلوں پر عملدرآمد کی اجازت دی۔ حضرت علی کی ایک روایت بواسطہ سعید بن المسیب یوں منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: یا رسول اللہ! بعض دفعہ ہمارے سامنے ایسا معاملہ آ جاتا ہے جس کا کتاب و سنت میں کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ آپ نے فرمایا: ایسی صورت میں اہل علم اور عابد مسلمانوں کو مشاورت کے لئے جمع

کرو اور کسی ایک کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔ ہمارے خیال میں یہ تمام نظائر شوریٰ پر دال ہیں کسی اجماع پر نہیں۔

۱ے تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب الأم، باب حکایة قول من رد خبر الخاصة، مطبوعہ بیروت، ج۷، ص۲۷۸ تا ۲۸۶

۲ے فرضی آیت رجم الاتقان ج۲ ص۶۴ میں ہے۔ اس سلسلے کی تفصیلی بحث باب۳ میں پر دیکھی جاسکتی ہے۔

۳ے تفصیل کے لئے دیکھئے باب۴ حاشیہ نمبر ۶۱

۴ے اس بارے میں تفصیلی بحث چوتھے باب میں آچکی ہے۔ دیکھئے باب۴ ص۲۲۶

۵ے ملاحظہ ہو محمد باقر "حل العقول لعقد الفحول" فی وسیلة الوسائل، ص۵۳

۶ے **الأحکام فی اصول الأحکام لابن حزم**، تحقیق احمد محمد شاکر، مطبوعہ مصر ۱۳۴۷ھ، ص ص ۵۱-۵۵

۷ے ابن القیم الجوزیۃ، **اعلام المؤقعین عن رب العالمین**، بیروت ۱۳۸۹ھ، ج۱ ص۳۱

۸ے کہا جاتا ہے کہ الفاظ میں صرف وہ کچھ نہیں ہوتا جو بظاہر نظر آتا ہے بلکہ بہت کچھ قاری کے اپنے ذہنی رجحان پر منحصر کرتا ہے کہ وہ ان الفاظ میں کیا کچھ پڑھنا چاہتا ہے۔ قرآن مجید کو کتاب قانون کی حیثیت سے پڑھنے والوں کے لئے یہ دشواری پیش آنا لازمی تھی کہ وہاں نہ تو قانون کی متعین زبان تھی اور نہ ہی قانونی موشگافیوں کو مات دینے کا اسلوب۔ یہاں ساری کوشش انسان کے اندرون میں تقویٰ شعاری کی جوت جگانے پر مرکوز تھی۔ مثال کے طور پر والدین سے حسن سلوک کی تلقین کرتے ہوئے صرف اس تنبیہی اسلوب بیان کو کافی سمجھا گیا کہ ان کے لئے کلمہ اُف زبان سے نہ نکالا جائے۔ رہے وہ لوگ جو اس اسلوب بیان پر ایک قانونی زبان کا اطلاق کررہے تھے ان کے لئے اس آیت سے احکام برآمد کرنے کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ اپنے قیاس سے اس بیان کی قانونی حد بندیوں کا تعین کریں۔

علماء کے مابین یہ امر متنازع فیہ ہوگیا۔ آیا یہ اسلوب بیان کسی قیاس کا متحمل ہے بھی یا نہیں یا اسے ادبی اسلوب کی سطح پر سمجھا جانا چاہئے۔ بعض لوگوں نے اسے قانونی انداز سے دیکھنے کی کوشش کی تو بعض کو یہ اصرار رہا کہ یہ محض ادبی اسلوب بیان کا معاملہ ہے جہاں کسی قیاس کو دخل دیئے بغیر احکامات برآمد کئے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر حنفی فقیہ علامہ سرخسی (م۴۹۰ھ) نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ اس ادبی اسلوب سے خود بخود والدین کو ایذارسانی سے بچائے رکھنے کے احکام برآمد ہوتے ہیں اور یہ کہ جو لوگ زبان و بیان کا معمولی ذوق رکھتے ہیں انہیں غایت قرآنی کو سمجھنے میں کسی قیاس کی قطعی کوئی ضرورت نہیں۔ لیکن سرخسی کا یہ نقطہ نظر شافعی فقہاء کے نزدیک اعتبار نہ پاسکا جن کا کہنا تھا کہ قرآن کا یہ اندازِ بیان قانون کی متعین زبان نہیں ہے اس لئے یہاں احکام برآمد کرنے کے لئے لازماً قیاس کا سہارا لینا پڑے گا۔ شیرازی جنہیں ایک اہم شافعی فقیہ کی حیثیت حاصل ہے، ان کا کہنا تھا کہ یہاں ''اُف'' سے مراد والدین کو ہر طرح کی جسمانی ایذارسانی سے محفوظ رکھنا بھی ہے جو یقیناً قیاس کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ ایک دوسرے شافعی فقیہ ماوردی (م۴۵۰ھ) نے اس آیت کو قیاس جلی کی ایک

مثال قرار دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ کلمہ ''اُف'' میں فی نفسہٖ جسمانی ایذارسانی، نفسیاتی تکلیف کا مفہوم شامل نہیں ہے، یہ سب کچھ قیاس کی بنیادوں پر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ کسی بادشاہ یا امیر کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے باپ کے قتل کا اس طرح حکم دے کہ اس کی زبان سے کلمہ اُف نکلنے سے پہلے ہی جان سلب کرلی جائے۔ لہٰذا اگر قیاس کی مدد سے اس آیت کی تشریح نہ کی جائے تو اس کے مقاصد واضح نہیں ہوتے۔ غزالی نے اس جدال فقہی میں بین بین کا راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر الفاظ سے براہِ راست جسمانی ایذارسانی نہ پہنچانے کا مفہوم برآمد ہوتا ہے تو اسے یقیناً قیاس پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر جسمانی ایذارسانی کو کلمہ ''اُف'' کے معنی میں عقلی بنیادوں پر داخل کیا جاتا ہے تو اسے قیاس ہی کی ایک قبیل کہا جائے گا۔ غزالی نے اس خیال کو ماننے سے انکار کردیا کہ اس آیت سے محض ادبی اسلوب بیان کی سطح پر احکامات مرتب کئے جاسکتے ہیں کہ ایسا ان کے خیال میں قیاس کے بغیر ممکن نہیں۔ شوکانی (م ۱۲۵۵) جن کی نظریں یقیناً اس سلسلے میں برپا ہونے والے تمام سابقہ جدال فقہی پر تھی وہ ارشاد الفحول میں اس نتیجے پر پہنچے کہ اس آیت کو قیاس کی سطح پر ہی سمجھنا مناسب ہے۔ ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ سردست زیر بحث نہیں کہ قرآن مجید ایک ادبی شہ پارہ ہے یا اسے کتاب قانون کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہئے۔ ہم نے فقہاء کے مابین کلمہ اُف پر ہونے والی جدال فقہی کی تلخیص صرف اس لئے پیش کی ہے تا کہ کسی قدر اس بات کا اندازہ لگایا جاسکے کہ قرآن جیسا کہ وہ ہے اس کو اس انداز سے اسی سطح پر پڑھنے اور اس سے اپنی گم کردہ راہوں کو منور کرنے، اندرون میں تقویٰ کی جوت جگانے کے بجائے جب فقہاء نے اسے کتاب قانون کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا تو ہر شخص کو معانی کے پیچھے تعبیرات کا اتنا دبیز حجاب نظر آیا جس کا چاک کیا جانا فقہی ذہن کے بس کا کام نہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ﴿ورتل القرآن ترتیلا﴾ کی sublime music ہمارے قلوب کے مضراب میں روحانیت کا کوئی نغمہ پر کیف نہ چھیڑسکی۔

۷۹ ابو حامد غزالی، المستصفیٰ، مصر ۱۳۵۶ھ، ج ۱، ص ص ۹-۸

۸۰ ملاحظہ ہو شیرازی، شرح اللمع، ج ۲، ص ص ۶-۸۰۴

بخاری میں اس موضوع کی احادیث درج ذیل ہیں:

(۱) **حدثنا ابو الوليد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن ابن مالک بن اوس سمع عمرؓ عن النبي ﷺ قال البر بالبر رباً إلا هآء وهآء والشعير بالشعير ربا إلا هآء وهآء والتمر بالتمر رباً إلا هآء وهآء.**

(۲) **حدثنا اسماعيل حدثنا مالک عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ ...... نهىٰ عن المزابنة والمزابنة بيع التمر بالتمر وبيع الزبيب بالكرم كيلا.**

(۳) **حدثنا ابو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهىٰ عن المزابنة قال و المزابنة أن تبيع التمر بكيل إن زاد فلي وإن نقص فعلى قال وحدثنى زيد بن ثابت أن النبي ﷺ رخص في العرايا يخرصها.**

(۴) حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالک عن ابن شهاب عن مالک بن اوس أخبره أنه التمس صرفاً بمأة دينار فدعاني طلحة بن عبيد الله فترا وصناحتي اصطرف مني فأخذ الذهب يقليها في يده ثم قال حتى يأتي خازني من الغابه وعمر يسمع ذلک فقال والله لا تفارقه حتى تأخذ منه قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب رباً إلا هآء وهآء وهآء والتمر بالتمر رباً إلا هآء وهآء.

(صحیح بخاری، مکتبہ رحمانیہ لاہور، ج۱، ص ص۸۵۸-۸۵۹، حدیث نمبر ۱۳۵۰-۱۳۵۲، اردو ترجمہ)

ترجمہ (۱) ہم سے ابوالولید نے بیان کیا، کہا ہم سے لیث نے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے مالک بن اوس سے، انہوں نے حضرت عمرؓ سے سنا، انہوں نے آنحضرت ﷺ سے، آپ نے فرمایا: گیہوں گیہوں کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور جو کو جو کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور کھجور کھجور کے بدلے بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ۔

(۲) ہم سے اسماعیل نے بیان کیا، کہا ہم سے امام مالک نے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ آنحضرت ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا ہے۔ اور مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر کی کھجور خشک کھجور کے بدلے ناپ کر اس طرح بیچی جائے، جس طرح بیل پر کے انگور کو منقی کے بدل بیچنا۔

(۳) ہم سے ابوالنعمان نے بیان کیا، کہا ہم سے حماد بن زید نے، انہوں نے ایوب سختیانی سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے ابن عمر سے، کہ آنحضرت ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا۔ ابن عمر نے کہا کہ مزابنہ یہ ہے کہ کوئی شخص درخت پر کا میوہ سوکھے میوے کے بدل ناپ یا تول کر بیچے اور خریدار سے کہے، اگر درخت کا میوہ اس سوکھے میوے سے زیادہ نکلے تو وہ اس کا ہے اور کم نکلے تو وہ پھر دے گا۔ ابن عمر نے کہا کہ مجھ سے زید بن ثابت نے بیان کیا کہ آنحضرت ﷺ نے عرایا کی اجازت دی اندازہ کر کے۔

(۴) ہم سے عبداللہ بن یوسف نے بیان کیا، کہا ہم کو امام مالک نے خبر دی، انہوں نے ابن شہاب سے کہ مالک بن اوس نے سو اشرفیاں بھنانا چاہیں، ان کو طلحہ بن عبیداللہ نے بلا بھیجا، مالک کہتے ہیں کہ ہمارے اور طلحہ کے دور میں تکرار ہوگئی، آخر وہ راضی ہوگئے اور اشرفیاں ہاتھ میں لے کر پھرانے لگے، پھر انہوں نے کہا تمامہ سے میرے خزانچی کو آنے دو اور حضرت عمرؓ یہ بات سن رہے تھے، انہوں نے مجھ سے کہا خدا کی قسم طلحہ سے جدا نہ ہونا جب تک روپیہ لے لینا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا سونے کا سونا یا چاندی کے بدل بیچنا منع ہے مگر ہاتھوں ہاتھ، اور جو کا جو کے بدل بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ اور کھجور کا کھجور کے بدل بیچنا بیاج ہے مگر ہاتھوں ہاتھ۔

۸۱؎ شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص ص۸۵۶-۸۵۷

۸۲؎ فی زمانہ علمائے یہود کے مابین یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ سبت کے دن فریج کھولنا جائز ہے یا نہیں؟ ایسا اس لئے کہ فریج کے کھولنے سے اس بات کا خدشہ ہے کہ خود کار موٹر یا اس کے اندر لگا ہوا خود کار بلب کا جل اٹھنا دنیاوی کام میں شمار ہوسکتا ہے جس سے سبت کی حرمت برقرار نہ رہ سکے گی۔ اس مشکل سے نجات کے لئے بعض

علمائے یہود نے یہ راستہ نکالا ہے کہ فریج میں time-clock لگا دیا جائے اور اسی وقت اس کا دروازہ کھولا جائے جب موٹر چلنے کا وقت نہ ہواور یہ کہ خودکار بلب کو یا تو اس دن نکال دیا جائے یا کوئی ایسی ترکیب کردی جائے کہ اس کے جل اٹھنے کا خطرہ باقی نہ رہے اور یہ کہ اگر غلطی سے فریج ایسی حالت میں کھل جائے کہ اس کا بلب آن آف ہونے کا الزام کھولنے والے کے سر آجائے تو ایسی صورت میں حرمتِ سبت کی پامالی سے بچنے کے لئے لازم ہے کہ دروازہ کھلا چھوڑ دیا جائے اور اسے کسی غیر یہودی سے بند کروا لیا جائے۔ البتہ صراحتاً کسی غیر یہودی کو ایسا کرنے کا حکم دینا مناسب نہیں، اشاروں اشاروں میں یہ کام لیا جاسکتا ہے یا بعض علماء کے نزدیک اہل یہود کے نابالغ بچوں سے بھی یہ کام لیا جانا مناسب ہے۔ (ملاحظہ ہو Deyunei Halacha)

۸۳ ملاحظہ ہو: الباجی، احکام، ص۲۶۳

۸۴ غزالی، الشفاء، ص۴۵۲

۸۵ شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص ۸۰۶، باجی احکام، ص ۶۲۹

۸۶ شیرازی، شرح اللمع، ج۲، ص۸۱۴-۸۱۲

۸۷ علامہ غزالی نے اپنی خودنوشت المنقذ من الظلال میں ایسے دانشورانِ اسلام کی سخت گرفت کی ہے جنہوں نے علّت غائی کے حوالے سے محرمات کو اپنے لئے مباح کر رکھا تھا۔ ابن سینا اور فارابی جیسے بےعمل دانشورانِ اسلام کی کبھی بھی کمی نہیں رہی ہے۔

ملاحظہ ہو: غزالی، روشنی کی طرف (اردو ترجمہ المنقذ من الظلال) ص ص ۸-۹۷، لاہور (حامد اینڈ کمپنی)

۸۸ امام نجم الدین عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) جو فقہ حنبلی کے مسلمہ امام ہیں لاضررَ ولاضِرارَ کی تعبیر میں اس حد تک آگے گئے ہیں کہ ان کے نزدیک نصوص و اجماع بھی مصالح کے تابع ہوگئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عبادات اور اعتقادات میں نصوص اور اجماع لائق حجت ہیں، البتہ معاشرتی زندگی کی بدلتی صورتِ حال اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے مصالح کے حوالے سے حل کیا جائے۔ ایسی صورت میں بقول علامہ طوفی نص اور اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جانا چاہئے۔ (مصطفی غلا ئینی، 'الاسلام روح المدینۃ' بیروت، ۱۹۳۵، ص ۳۰)

۸۹ عہد رسول میں نماز بندگی کی علامت تھی۔ لوگوں کی ساری توجہ حضوریٔ قلب پر مرکوز تھی البتہ جب نماز جیسے متفقہ، متواتر اور متوارث عمل پر فقہاء کی نگاہیں پڑنے لگیں تو ارکان نماز کا اس اعتبار سے جائزہ لیا جانے لگا کہ نماز کے کس رکن کی کتنی اہمیت ہے۔ فقہاء نے ارکانِ نماز کے مختلف مراتب متعین کئے اور ان کے جدا جدا نام رکھے۔ عقلی بنیادوں پر عبادتی امور میں درجہ بندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ نماز جیسی بنیادی عبادت میں فقہاء کے مابین سخت اختلافات واقع ہوگئے۔ البتہ ہر گروہ کو اس بات پر اصرار رہا کہ اس کی متعین کردہ نماز ہی روحِ عبودیت کی بہترین عکاسی کرتی ہے۔ ابوحنیفہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تکبیر تحریمہ'اللہ اکبر' کے علاوہ اس جیسے متبادل الفاظ سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً کوئی شخص 'اللہ اعظم' یا 'اللہ اجل' کہے تو اس سے نماز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوگا۔

شافعی نے اس خیال کی سختی سے تردید کی اور کہا کہ ایسی صورت میں نماز باطل ہوجائے گی۔ جہاں ابوحنیفہ غیر عربی زبانوں میں تکبیر کے قائل ہیں وہیں شافعی کسی قیمت پر اس کی اجازت نہیں دیتے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن کی کسی آیت کے پڑھ لینے سے قرأت کا فریضہ ادا ہو جاتا ہے لیکن امام شافعی سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کی صحت کے قائل نہیں۔ ابوحنیفہ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ غیر عرب قومیں نماز میں ترجمۂ قرآن پڑھ سکتی ہیں جبکہ شافعی کے نزدیک ایسے کسی عمل کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔

احناف نے نماز کی سنتوں کو چالیس تک شمار کیا ہے جبکہ موالک کے یہاں نماز کی سنتیں چودہ ہیں۔ شوافع سنن نماز کو ہیأت اور ابعاض میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کی یہاں ہیأت کی تعداد کا تعین تو نہیں البتہ ایسی سنتیں جو ابعاض سے تعلق رکھتی ہیں بیس ہیں۔ حنابلہ کے نزدیک نماز کی سنتیں اڑسٹھ (۶۸) ہیں اور ان کی دوقسمیں ہیں قولیہ اور فعلیہ۔ یہ ہے نماز کی وہ اختلافی تصویر جس نے مختلف مسالک کے مابین نماز جیسی بنیادی اور مشہور عبادت کو باعث نزاع بنا رکھا ہے۔

۹۰ احناف کے نزدیک فرائض وضو چار ہیں۔ چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، دونوں پیروں کا پنڈلیوں تک دھونا اور ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا۔ مالکیہ کے نزدیک فرائضِ وضو سات ہیں۔ نیت، چہرے کا دھونا، ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، پورے سر کا مسح کرنا، دونوں پیروں کا دونوں ٹخنوں سمیت دھونا، موالاۃ یعنی تمام اعضاء فوراً فوراً اس طرح دھونا کہ دوسرے اعضاء سوکھ نہ جائیں اور دلک الاعضاء مثلاً بالوں کا خلال کرنا یا انگلیوں کا خلال کرنا۔ شوافع کے نزدیک فرائض وضو چھ ہیں، نیت، چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، سر کے بعض حصوں کا مسح کرنا، پیروں کا ٹخنوں سمیت دھونا اور اخیراً یہ کہ وضو اسی ترتیب میں ہو۔ اگر ایک کو دوسرے پر مقدم کردیا تو وضو باطل ہوجائے گا۔ ترتیب کے سلسلے میں حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے البتہ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک ترتیب فرض نہیں۔ حنابلہ کے نزدیک بھی فرائض وضو چھ ہیں۔ جن میں چہرے کا دھونا، دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا، سر کا مسح جس میں کان بھی شامل ہے، دونوں پیروں کا پنڈلیوں سمیت دھونا، ترتیب کو ملحوظ رکھنا اور موالاۃ یعنی جلدی جلدی اعضاء کو دھونا قبل اس کے کہ پہلے دھوئے گئے اعضاء سوکھ جائیں۔ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک موالاۃ سنت ہے، فرض نہیں۔ البتہ مالکیہ کے یہاں فرض ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے متعلقہ باب **الفقه علی مذاهب الاربعة، للجزیری**

۹۱ دوسرے مسائل کی طرح غسل کے سلسلے میں بھی ائمہ اربعہ کے مابین سخت اختلاف ہے۔ حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک غسل کے لئے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض میں داخل ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ غسل میں صرف ظاہری حصے کا دھونا ہی فرض ہے۔ کلی کرنے یا ناک میں پانی ڈالنے کو وضو اور غسل دونوں میں فرض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس بارے میں تو بظاہر اتفاق نظر آتا ہے کہ بدن کے تمام ہی حصوں پر پانی پہنچایا جائے حتیٰ کہ ناف کے اندر یا آپریشن یا دوسرے حادثوں کی وجہ سے بھی جہاں جسم میں سوراخ ہوگئے ہوں۔ البتہ شافعیہ

کے نزدیک کان کے سوراخ میں جہاں بالیاں پہنی جاتی ہیں وہاں پانی کا پہنچانا ضروری نہیں گرچہ ایسا ممکن ہو۔ اگر بال گھنے ہوں تو مالکیہ کے نزدیک تخلیل وتحریک واجب ہے یہاں تک کہ پانی جلد تک پہنچ جائے البتہ دیگر تینوں ائمہ کے نزدیک واجب صرف اسی قدر ہے کہ پانی بالوں کی جڑ تک پہنچ جائے۔ جوڑے کے بالوں کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے۔ حنفیہ کے بقول اس کا کھولنا واجب نہیں البتہ اس عورت کو رخصت نہیں جس کے سر پر ایسی خوشبو ہو جو پانی کو اندر پہنچنے سے روکتی ہو۔ اس بارے میں حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ تو متفق ہیں البتہ مالکیہ کا موقف ہے کہ نئی نویلی دلہن کے لئے خوشبو اور زینت کے حوالے سے یہ رخصت دی جاسکتی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نیت غسل فرض ہے۔ مالکیہ بھی اس کے قائل ہیں البتہ حنفیہ اسے سنت قرار دیتے ہیں اور حنابلہ کا موقف ہے کہ نیت شرط ہے فرض نہیں۔

۹۲ امام شافعی اس بات کے قائل نہیں کہ اگر کوئی حاملہ عورت فوت ہوجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو اسے چیر کر نکالا جائے، اس کے برخلاف ابوحنیفہ عورت کا پیٹ چیر کر بچہ نکالنے کے قائل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ امام طحاوی جو کبھی شافعی المسلک تھے اور جنہیں فوت شدہ ماں کے پیٹ سے چیر کر نکالا گیا تھا جب اپنے مطالعہ میں شافعیہ کی اس رائے سے واقف ہوئے تو آپ نے یہ کہہ کر اپنے حنفی المسلک ہونے کا اعلان کر دیا کہ میں اس شخص کے مسلک پر نہیں جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ (حدائق حنفیہ ص ۱۶۵)

۹۳ شیخ ابن بزاز کردری، مناقب کردری، ج ۲ ص ۱۵۸

۹۴ درمختار ج ۱، ص ۱۰۵، ہدایۃ، ج ۱، ص ۱۱۲

۹۵ بہشتی زیور، ج ۱ ص ۸۱

۹۶ عالمگیری، ج ۲، ص ۸۸۲، ہدایۃ، ج ۲ ص ۶۲۱، شرح وقایہ، ص ۳۵۹، بہشتی زیور، حصہ ۴، ص ۵۷

۹۷ مجموعہ قوانین اسلامی مرتبہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ثبوت نصب کے لئے کم سے کم چھ ماہ اور زیادہ سے زیادہ دو سال کی مدت مقرر کی گئی ہے جو دراصل قدیم کتب فقہ سے مستعار ایک خیال ہے۔ ملاحظہ ہو "**الدر المختار علی هامش ردالمختار**" **فصل فی ثبوت النسب**، ص ۸۵۷، ج ۲

(ملاحظہ ہو: مجموعہ قوانین اسلامی، مرتبہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ، دہلی ۲۰۰۱ ص ۲۲۱)

۹۸ شرح وقایہ، ص ۲۶۱، درمختار، ج ۲ ص ۸۱

۹۹ درمختار، ج ۱، ص ۲۴۵، ہدایہ، ج ۱، ص ۲۴۵، ھدایہ، ج ۱، ص ص ۴۰۵-۴۸۰، شرح وقایہ ص ۱۱۵، کنز العمال ص ۴۴، قدوری، ص ۲۸، منیۃ المصلی، ص ۸۱، **مالا بد منہ**، ص ۳۰

۱۰۰ منیۃ المصلی، ص ۱۰۰

۱۰۱ درمختار، ج ۱، ص ۲۲۶، عالمگیری، ج ۱، ص ۹۹، ہدایۃ، ج ۱، ص ۳۵۱، شرح وقایۃ، ص ۹۳، کنز العمال، ص ۳۵، منیۃ المصلی، ص ۸۲، مالا بد منہ، ص ۲۵، بہشتی زیور، ج ۲، ص ۳۴

۱۰۲۔ مثال کے طور پر مسئلہ مذکور نماز میں عورت کے لئے سینے پر ہاتھ باندھنے کا حکم بغیر کسی دلیل شرعی کے فقہ کی ایک کتاب سے دوسری کتاب میں منتقل ہوتا ہوا ہدایہ سے بہشتی زیور کے عہد تک آ پہونچا۔
۱۰۳۔ درمختار، ج ا،ص ص ۱۵۱-۱۵۰؛ عالمگیری، ج ا،ص ۵۸، ہدایہ، ج ا،ص ۲۱۳،شرح وقایہ،ص ۷۵
۱۰۴۔ درمختار، ج ا،ص ۵۳
۱۰۵۔ ایضاً ص ۱۰۷
۱۰۶۔ فتاویٰ عالمگیری، ج ۴،ص ۳۸۶
۱۰۷۔ درمختار، ج ۴،ص ۲۲۴،شرح وقایہ،ص ۴۰۶
۱۰۸۔ درمختار، ج ا،ص ۹۵،بہشتی زیور، ج ا،ص ۶۷
۱۰۹۔ ہدایہ، ج ا،ص ۱۱۵
۱۱۰۔ بہشتی زیور، ج ا،ص ۶۷
۱۱۱۔ درمختار، ج ا،ص ۹۹
۱۱۲۔ فتاویٰ عالمگیری، ج ا،ص ۲۳
۱۱۳۔ ایضاً ص ۲۲
۱۱۴۔ ہدایہ، ج ا،ص ۵۵
۱۱۵۔ ایضاً ص ۱۰۵
۱۱۶۔ قدوری،ص ۱۷
۱۱۷۔ درمختار، ج ا،ص ۱۰۶، ہدایہ، ج ا،ص ۱۱۹،شرح وقایہ،ص ۵۱
۱۱۸۔ درمختار، ج ا،ص ۱۵۳، فتاویٰ عالمگیری، ج ا،ص ۱۱۷
۱۱۹۔ عبدالرحمٰن الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعة، بیروت ۱۹۹۰ء ج ا،ص ۲۰
۱۲۰۔ فتاوی عالمگیری، ج ا،ص ۶۵
۱۲۱۔ ایضا ص ۶۵
۱۲۲۔ ایضا ص ۶۵
۱۲۳۔ مذاہب اربعہ ص ۲۰، درمختار ج اص ۱۶۲، فتاوی عالمگیری ج اص ۶۱، ہدایہ ج اص ۲۲۶، مالا بد منہ ص ۱۶
۱۲۴۔ درمختار، ج ا،ص ۱۵۳، فتاوی عالمگیری، ج ا،ص ۱۳۱، ہدایہ، ج ا،ص ۱۱۷
۱۲۵۔ ہدایہ، ج ا،ص ۲۸،بہشتی زیور، ج ا،ص ۵۷
۱۲۶۔ شرح وقایہ،ص ۵۷
۱۲۷۔ ہدایہ، ج ا،ص ۱۴۳

۱۲۸۔ فتاوی عالمگیری، ج ا،ص ۳۴
۱۲۹۔ فتاوی عالمگیری، ج ا،ص ۵، ہدایہ، ج ا،ص ۶، بہشتی زیور، ج ا،ص ۵۷
۱۳۰۔ فتاوی عالمگیری، ج ا،ص ۶
۱۳۱۔ ہدایہ، ج ا،ص ۵۳
۱۳۲۔ درمختار، ج ا،ص ۲۴۵
۱۳۳۔ ہدایہ، ج ا،ص ۱۴۷
۱۳۴۔ فتاوی عالمگیری، ج ۴،ص ۲۶۴
۱۳۵۔ ہدایہ، ج ا،ص ۵۵
۱۳۶۔ مثال کے طور پر حیلۂ طلاق میں اباحیت کی کارفرمائی ملاحظہ ہو۔ بظاہر تو مسئلہ طلاق زیر بحث ہے لیکن ساری توجہ اس سوال پر مرکوز ہوگئی ہے کہ جمالیاتی حس مرد یا عورت کی شرم گاہ میں کسے زیادہ خوبصورت قرار دے سکتی ہے۔ شوہر بیوی کو یہ کہے کہ اگر میری شرم گاہ تمہاری شرم گاہ کے مقابلے میں خوبصورت نہ ہو تو تم پر طلاق اور یہی کچھ بیوی بھی کہے تو امام محمد کے نزدیک اگر اس مکالمے کے دوران دونوں کھڑے ہوں تو بیوی کو سبقت حاصل رہے گی البتہ اگر دونوں بیٹھے ہوں تو ایسی حالت میں بیوی کو شکست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس تفہیم کے مطابق عورت کی شرم گاہ قیام کی حالت میں مرد سے بہت خوبصورت دکھتی ہے البتہ بیٹھی ہوئی حالت میں معاملہ الٹا ہے کہ تب عورت کی شرمگاہ بدصورت معلوم ہوتی ہے۔ ہاں اگر ان میں سے ایک حالت قیام میں اور دوسرا قعود میں ہو تو قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہوگا۔ ایسی حالت میں دونوں کی قسم ٹوٹ جائے گی۔

(فتاویٰ قاضی خان، ج ۲،ص ص ۱۶۸-۱۶۷)

۱۳۷۔ درمختار، ج ا،ص ۸۲
۱۳۸۔ عالمگیری، ج ا،ص ۱۶
۱۳۹۔ درمختار، ج ا،ص ۸۰
۱۴۰۔ ایضاً
۱۴۱۔ ایضاً ص ۸۳
۱۴۲۔ ہدایۃ، ج ا،ص ۳۷
۱۴۳۔ درمختار، ج ا،ص ۸۰
۱۴۴۔ ایضاً ص ۸۰
۱۴۵۔ ایضاً ص ۸۳
۱۴۶۔ فقہ اپنے دینی فریم ورک سے باہر آ جانے کے بعد اسی فریبی فتنہ سازی کا شاہکار بن گئی جو بقول مسیح علیہ السلام

مچھر چھاننے اور اونٹ نگل جانے سے عبارت تھی۔ حلل اور شمّائی نے جن فقہی نظریہ سازی کی ابتداء کی تھی آنے والے دنوں میں فقہائے تلمود نے اس پر ایسے پیچیدہ اضافے کئے جس نے پوری طرح اس کا راستہ تورات سے منقطع کر دیا۔ اہل یہود کے فقہی انحراف کی بہترین تنقید حضرت مسیح کی زبان سے ان کے اس خطبے میں ملتی ہے جسے پہاڑی کے وعظ کے نام سے جانا جاتا ہے اور جس کی طرف ہم ابتداء میں اشارہ کر چکے ہیں۔ ہمارے یہاں جب فقہ تفقہ فی الدین کے بجائے دانش انسانی کے حجابات میں گرفتار ہو گئی تو یہاں بھی فقہاء کو غسل کے وجوب اور طہارت کے لزوم کی تعلیم میں ان امور کا خیال جاتا رہا جس کا مرتکب شخص اجابات فقہی کے بجائے دراصل سخت ترین سزا کا مستحق تھا۔ عالمگیری، درمختار، ہدایہ جیسی کتابوں میں ایسے فرضی اور تلذذ میں ڈوبے ہوئے مسائل کی کمی نہیں جو وضو اور غسل کے حوالے سے سائل کو امکانات کی ان وادیوں میں لے جاتے ہیں جہاں اہل ایمان کے لئے خیالات کی سطح پر بھی داخلے کی اجازت نہیں۔

(ملاحظہ ہو درمختار، ج۱، ص۸۰ تا ۸۳، عالمگیری، ج۱، ص۱۶ تا ۱۹، ہدایہ، ج۱، ص ص۳۴-۳۷)

۱۴۷ شریعت اپنی اصولی تعریف کے مطابق خطاب شارع ہے، جیسا کہ توضیح وتلویح (مطبوعہ مصر، ص۱۶) میں ہے:
"الشریعة مالا تدرک لولا کتاب الشارع"

۱۴۸ **"والاولیٰ ان یکون الشرع اسمًا للدین فلا یحتاج الی التاویل"**

ترجمہ: شرع نام ہے دین کا جو تاویل کا محتاج نہیں۔ (نورالانوار، مطبوعہ مجتبائی، دہلی، ص۶)

۱۴۹ مثلاً اگر شوافع کے یہاں گوبر کی آگ سے گرم کئے جانے والے پانی سے غسل اور وضو کو ناجائز بتایا گیا یا ان برتنوں میں جو گوبر کی آگ سے پکائے گئے ہوں، کھانا پکانا جائز نہیں قرار پایا، یا قیمتی دھات، شیشے، عقیق کے برتنوں کے استعمال کو روا نہیں رکھا گیا، یا ان برتنوں کے استعمال کو ناجائز سمجھا گیا جن پر چاندی کا کام کیا گیا ہو تو دوسری طرف یہ تمام چیزیں مسلک حنفی میں بصراحت جائز بتائی گئیں۔

۱۵۰ محمد عاصم الحداد فقہ السنۃ، دہلی ۲۰۰۳ء، ص۲۷

۱۵۱ ایضاً

۱۵۲ ایضاً ص۲۸

۱۵۳ ایضاً ص۵۳

۱۵۴ ایضاً

۱۵۵ ایضاً

۱۵۶ ایضاً ص۵۷

۱۵۷ ایضاً ص۶۶

۱۵۸ ایضاً ص ص۱۷۵-۱۷۴

۱۵۹؎ ایضا ص۱۷۶
۱۶۰؎ ایضاً ص۲۰۶
۱۶۱؎ ایضاً ص۲۴۷
۱۶۲؎ ایضاً ص۲۶۳
۱۶۳؎ ایضاً ص۲۷۳
۱۶۴؎ ایضاً ص ص۳۰۹-۳۰۸
۱۶۵؎ ایضاً ص۳۰۹
۱۶۶؎ ایضاً ص۳۱۱
۱۶۷؎ ایضاً ص ص۱۴-۳۱۳
۱۶۸؎ ایضاً ص ص۳۲۱-۳۱۹
۱۶۹؎ ایضاً ص ص۲۹-۳۲۸
۱۷۰؎ ایضاً ص ص۴۱-۳۴۰
۱۷۱؎ ایضاً ص۳۴۲
۱۷۲؎ ایضاً ص۳۵۳
۱۷۳؎ ایضاً ص۳۵۷
۱۷۴؎ ایضاً ص ص۶۴-۳۶۳
۱۷۵؎ ایضاً ص۳۶۷
۱۷۶؎ ایضاً ص۳۷۱
۱۷۷؎ ایضاً ص۳۷۵
۱۷۸؎ ایضاً ص۳۸۳
۱۷۹؎ ایضاً ص۳۸۷
۱۸۰؎ ایضاً ص۴۰۴
۱۸۱؎ ایضاً ص۴۲۳
۱۸۲؎ ایضاً ص۴۲۶
۱۸۳؎ شاہ ولی اللہ، عقدالجید، مطبوعہ دہلی مع اردو ترجمہ ص۷۶ تا ۸۰
۱۸۴؎ فتوحات مکیہ، باب ۱۵۵
۱۸۵؎ دیکھئے الموافقات للشاطبی، ج۴، ص۲۰۲

فقہاء کے بعض اقوال سے بالعموم یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تتبع رخص ممنوع ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس بارے میں بھی دوسرے مسائل کی طرح سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبیذ کے مسئلے میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے مسئلے میں اہل مکہ کے قول پر اور سماع موتی کے مسئلے پر اہلِ مدینہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہوجائے گا۔ ابواسحاق مروزی کا کہنا ہے کہ اگر مقلد ہر مذہب کے آسان قول کو اختیار کرے تو اسے فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ ابن ابی ہریرہ کسی ایسے شخص کے فسق کا فتویٰ نہیں دیتے۔ ابن عبدالسلام کا خیال ہے کہ اس کے فعل کو دیکھا جائے گا اگر اس نے ایسا کام کیا جس کا فی نفسہ شریعت میں حرام ہونا مشہور ہے تو وہ گناہ گار ہوگا ورنہ نہیں۔

جہاں شاطبی جیسے اہل علم تتبع رخص کے سخت مخالف ہیں (دیکھئے موافقات، ج۴،ص۱۴۵) وہیں ابن ہمام اس نظریہ کی پرجوش حمایت کرتے ہیں (ملاحظہ ہو فتح القدیر لابن ہمام، مطبوعہ مصر، ج۶،ص ص۳۶۱-۳۶۰)

۱۸۶؎ ملاحظہ کیجئے **کفایة المفتی** (مفتی کفایۃ اللہ کے فتاوے، ج۶،ص ص۲۳۶، ۲۳۷)

۱۸۷؎ یہاں ہم اس تضادفکری کی چند مثالیں فقہی ادب کی سب سے معروف اور ابتدائی تالیف سے پیش کرتے ہیں جو کسی اور کی نہیں بلکہ امام شافعی کی مشہور زمانہ تصنیف کتاب الام ہے:

(۱) مثال کے طور پر لزوم بیع کے بارے میں پہلا شافعی نقطۂ نظر کچھ اس طرح ہے: ''اس صورت میں فریقین میں سے ہر دو پر بیع لازم ہوجائے گی اب اس بیع کا رد صرف خیار کی صورت میں یا کسی عیب کی صورت میں یا خیار رؤیت کی صورت میں یا پہلے سے کی گئی کسی شرط کی صورت میں ہوسکتا ہے'' البتہ اس عبارت کے معاً بعد یہ بتایا جاتا ہے کہ ''ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے خیار رؤیت سے رجوع کر لیا تھا۔

(الأم، ج۳،ص۳،مطبوعہ دارالمعرفۃ بیروت)

(۲) اب بیع صرف کا معاملہ لیجئے ''اگر تلوار میں اتنا سونا لگا ہوا ہو جو چاندی کی قیمت کے برابر ہو یا اس میں سونا اور چاندی ہو تو اسے سونے اور چاندی کے بدلے میں نہیں خریدا جاسکتا ہے بلکہ عرضاً خریدنا ہوگا'' البتہ آگے چل کر اس خیال کی نفی کردی جاتی ہے ''ربیع کا قول ہے کہ شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کا خریدنا جائز نہیں جس میں چاندی ہو یا کوئی ایسی چیز ہو جو سونے سے مشابہ ہو مثلاً ورق طلاء کیونکہ خریدنے والا نہیں جانتا کہ اس میں بیع صرف کا کتنا حصہ ہے۔ (الأم، ج۳،ص۳۳،حوالہ مذکور)

(۳) اب ایک مسئلہ ایسے شخص کی بابت ملاحظہ کیجئے جس پر اتنا ہی قرض ہے جتنا کہ اس کے پاس مال ہے۔ اس کے اوپر زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ بقول شافعی: ''اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں اور اتنا ہی اس پر قرض بھی ہے تو زکوٰۃ واجب نہیں۔'' لیکن اس کے بعد ہم پڑھتے ہیں ''ربیع کا قول کہ اس باب میں شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں اور اتنی ہی رقم کا وہ مقروض بھی ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے ربیع کہتے ہیں جو کچھ اس کے پاس ہے یا مال ہے اگر وہ تلف ہوجائے تو بھی اسی کا ہے اگر وہ چاہے تو مقروض

ہونے کے باوجود جسے چاہے بخش سکتا ہے'' (الأم، ج۷، ص۱۴۳)

(۴) الأم میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اگر شوہر بیوی سے اپنا نسب غلط بیان کرے اور شادی کے بعد اصل صورت حال معلوم ہو تو شوہر مستحق تعزیر ہوگا۔ اس بارے میں شافعی کے دو قول ہیں: **پہلا قول** یہ ہے کہ عورت کو خیار کا حق حاصل ہے اگر چاہے تو نکاح قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ **دوسرا قول** یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح باطل قرار دیا جائے گا۔ پہلے قول کے مطابق عورت کو حق خیار حاصل ہے دوسرے قول کے مطابق نکاح فسخ ہو جائے گا (الأم، ج۵، ص۸۳) اس قسم کی تضادات فکری کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں ہم نے یہاں صرف چند پر اکتفا کیا ہے۔

۱۸۸ مناظر احسن گیلانی، مقدمہ تدوین فقہ، ص۱۵۸

کہا جاتا ہے کہ اختلاف کے توسط سے اہل ایمان کے لئے آسانیاں پیدا ہو گئیں۔ عجیب پوچ دلیل ہے۔ احبار و رہبان کو خدا ٹھہرانے کے مترادف ہے کہ آپ مزید دس بیس فقہا کو تقدیس عطا کر دیجئے وہ مزید سہولتوں کا موجب ہوں گے:

اہل یہود نے انہی فقہی اختلاف کے سہارے اپنی دینی زندگی کی آسانیاں فراہم کیں۔ مثلاً مسئلہ طلاق کو لیجئے، اہلِ سنت کے مسالک فقہی کی طرح یہاں بھی مراعاۃ اختلاف کی سہولت موجود ہے۔

If a man wows he will not have intercourse with his wife, the school of Shammai allows him two weeks, the school of Hillel one week' (Keth v.6) and if by the end of that period he does not annul his vow and resume cohabitation, he is compelled to divorce her. (p.169, *Everyman's Talmud*)

اسی طرح تعلیم نسواں کے مسئلہ پر فقہی اختلاف ملاحظہ کیجئے۔ جو چیز ایک مسلک کے نزدیک نہ صرف جائز بلکہ فرائض میں داخل ہے وہی دوسرے مکتب فکر کے نزدیک ممنوع بلکہ مذموم ہے:

"One teacher declared: 'A man is obliged to have his daughter taught Torah' but this statement is immediately followed by the opposing view; whoever teaches his daughter Torah is as though he taught her obscenity' (Sot.III,4).... One Rabbi asserted, 'let the words of the Torah rather be destroyed by fire than imparted to women' (p.Sot.19a); and we are informed that when a woman put a question to a Rabbi in connection with the Golden Calf, he told her, 'A woman has no learning except in the sue of spindle' (Joma 66 b). Quoted from *Everyman's Talmud* p.179

۱۸۹ؔ تاریخ کے صفحات میں ابوحنیفہ کی تصویر ایک ایسے عالم کی حیثیت سے ابھرتی ہے جو اپنی غیر معمولی ذہانت، حاضر جوابی، نکتہ سنجی اور قوت بیان سے اہل مجلس پر اپنے علم کا سکہ بٹھا دیتا ہے۔ عیون الحدائق کے مصنف نے شابی، طاؤس اور عطا سے ان کے مناظروں کا ذکر کیا ہے۔ یہ حضرات ابوحنیفہ کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں۔ خطیب نے بھی تاریخ بغداد میں ابوحنیفہ کے بعض مناظروں کا تذکرہ کیا ہے۔ معاصر علماء سے آپ کے مناظروں اور علمی مباحثے کی ایک مثال امام اوزائی کے ساتھ ہونے والا مکہ مکرمہ کا وہ مکالمہ ہے جو رفع یدین کی بحث سے متعلق ہے۔ امام اوزائی کا یہ موقف تھا کہ رفع یدین کی حمایت میں وہ حدیث جو زہری سے سالم اور سالم سے عبداللہ بن عمر کے ذریعے رسول ﷺ سے رفع یدین کو منسوب کرتی ہے، فقہاء عراق کے اطمینان کے لئے بھی کافی ہونی چاہئے تھی۔ ابوحنیفہ نے اس کے رد میں ایک دوسری حدیث حماد سے ابراہیم نخعی اوران سے علقمہ اور ان سے عبداللہ بن مسعود کے سلسلے سے یہ حدیث روایت کی کہ آپؐ رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ امام اوزائی کا کہنا تھا کہ سبحان اللہ کہ میں تو زہری، سالم اور عبداللہ کے ذریعے حدیث بیان کرتا ہوں اور آپ اس کے بدلے میں حماد، نخعی اور علقمہ کا نام لیتے ہیں۔ ابوحنیفہ کا فوری جواب تھا کہ آپ ہی کے متعین کردہ معیار کے مطابق میرے رواۃ آپ کے رواۃ سے زیادہ فقیہ ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کی فقاہت عبداللہ بن عمر کے مقابلے میں واضح ہے ثانی الذکر عہد رسول ﷺ میں نوعمر تھے جب کہ عبداللہ بن مسعود شعورِ کامل کو پہنچ چکے تھے۔

امام ابوحنیفہ کی بذلہ سنجی اور حاضر جوابی کا ایک اور واقعہ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں بتایا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن بہت سے لوگ اس بارے میں ان سے گفتگو کے لئے حاضر ہوئے۔ ابوحنیفہ نے کہا: میں تنہا اتنے آدمیوں سے کیسے گفتگو کرسکتا ہوں۔ بہتر ہوگا کہ آپ لوگ مجمع میں سے کسی ایک کو منتخب کرلیں جو آپ کے نقطۂ نظر کی بھرپور نمائندگی کا اہل ہو۔ لوگوں نے یہ تجویز منظور کرلی۔ ابوحنیفہ کہنے لگے کہ جب آپ نے یہ تجویز منظور کرلی تو بحث کا بھی خاتمہ ہوگیا کہ جس طرح ایک شخص اتنے بہت سے لوگوں کی طرف سے نمائندگی کا اختیار حاصل کرسکتا ہے تو نماز میں امام بھی تو اسی اصول پر عمل پیرا ہوتا ہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ ضحاک خارجی کے ساتھ آپ کی گفتگو کا مختلف مؤرخین نے نقل کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بنوامیہ کے عہد میں جب ضحاک اپنے حامیوں کے ساتھ شہر کوفہ پر قابض ہوگیا تو ابوحنیفہ بھی اپنی سماجی اہمیت کے پیش نظر اس کے نشانے پر آ گئے۔ ضحاک امام صاحب کے پاس آیا اور ان سے تلوار کی نوک پر یہ مطالبہ کیا کہ وہ اپنے عقیدے سے تائب ہوجائیں کہ علی نے معاویہ کے جھگڑے میں ثالثی مان لی تھی، اس امر کے باوجود کہ وہ حق پر تھے۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر تم میرے قتل ہی کے درپے ہو تو اور بات ہے ورنہ اگر حمایت حق کی خاطر ایسا کر رہے ہو تو مجھے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی اجازت دو۔ ضحاک نے یہ تجویز منظور کرلی۔ امام صاحب نے پوچھا کہ اگر مباحثے کے بعد ہم کسی ایک نتیجے پر نہ پہنچ سکے تو کیا کیا جائے۔ ضحاک اس بات پر آمادہ ہوگیا کہ وہ اس علمی مناقشے کے تصفیہ کے لئے ایک تیسرے شخص کو ثالث مان لے۔ ضحاک ہی کے ساتھیوں میں سے ایک

شخص کا نام اسی کام کے لئے منتخب کیا گیا۔ تب ابوحنیفہ نے کہا کہ حضرت علی نے بھی تو یہی کیا تھا۔ جو تم نے کیا ہے، کہ اپنے موقف کی صداقت کے باوجود ثالثی پر آمادہ ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ امام صاحب کی اس غیر معمولی ذہانت سے ضحاک ششدر رہ گیا۔ اور اس نے خاموشی سے محفل سے نکل جانے میں ہی عافیت سمجھی۔

ایک ایسے عہد میں جب فقہاء و محدثین کی سماجی اہمیت مسلسل بڑھتی جاتی ہو، جب سلطنت کی وسعت امن اور خوشحالی کی وجہ سے علمی مذاکروں کے لئے خوش گوار ماحول پیدا ہوگیا ہو اور جب سیاسی قوت کے علاوہ سماجی سطح پر علم کے حوالے سے مختلف جزیرے وجود میں آنے لگے ہوں، عام لوگوں کے لئے سماجی برتری کے حصول کا راستہ انہی علمی مذاکروں اور مناظروں کی راہ سے ہوکر گزرتا تھا۔ خلقت جس کے حق میں اپنی رائے دے دے یا جسے عوامی مجلسوں میں مخالف کو زیر کرنے اور اس پر اپنی علمی لیاقت کا سکہ جمانے کا فن آتا ہو اس کے لئے شہرت اور ناموری کے وافر امکانات موجود تھے۔ اس عہد کے علمی ماحول میں جہاں تصنیف و تالیف کی سرگرمیاں ابھی ابتدائی مراحل میں تھیں، فقیہ وقت یا محدث وقت کی تمام شہرت کا دارومدار عوامی نوعیت کے مناظروں پر تھا جس میں عالم کی کامیابی اس کا علمی مرتبہ متعین کرتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ قتادہ بصری جب کوفہ میں آئے تو انہوں نے عام منادی کرائی کہ وہ اہل کوفہ کو مسائل فقہ میں ہر سوال کا جواب دیں گے۔ جسے جو کچھ پوچھنا ہو وہ پوچھ لے۔ یہ گویا اس بات کا اشتہار تھا کہ قتادہ کی اس سماجی حیثیت کو تسلیم کرنے میں اگر اہل کوفہ کو کوئی تکلف ہو تو اس مجمع عام میں وہ اپنے شبہات دور کرسکتے ہیں۔ مؤرخین نے لکھا ہے کہ قتادہ کی شہرت اور ان کی غیر معمولی سماجی حیثیت کے پیش نظر مجمع عظیم جمع ہوگیا۔ ابوحنیفہ بھی مجمع میں موجود تھے جنہوں نے مشکل سوالات کی بوچھاڑ سے فقیہ وقت کی ناک میں دم کردیا۔ انہوں نے ایک فقہی مسئلہ یوں دریافت کیا: ایک شخص سفر میں گیا چند برسوں بعد اس کے مرنے کی خبر آگئی اس کے بعد اس کی بیوی نے دوسرا نکاح کرلیا اور اس سے اولاد بھی ہوگئی۔ کچھ دنوں بعد پہلا شوہر واپس آگیا، اب اولاد کے بارے میں اس کو انکار ہے کہ وہ میری صلب سے نہیں، جب کہ زوج ثانی دعویٰ کرتا ہے کہ میری ہے۔ تو ایسی صورت میں کیا یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں شوہر اس عورت پر زنا کا الزام لگاتے ہیں یا صرف وہ شخص جو ولدیت سے انکار کرتا ہے۔ قتادہ اس عجیب و غریب سوال سے پریشان ہوگئے۔ انہوں نے پوچھا کہ یہ صورت حال پیش بھی آئی ہے۔ ابوحنیفہ کا جواب تھا کہ پیش تو نہیں آئی لیکن علماء کو کسی ایسی ممکنہ صورتِ حال کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ فقہی مسائل میں قتادہ کی شکست نے انہیں تفسیر کے میدان میں راہ فرار پر مجبور کیا۔ لیکن یہاں بھی ابوحنیفہ نے ایک ایسا مسئلہ ان کے سامنے رکھ دیا جس کا وہ شافی جواب نہ دے پائے۔ آیت: ''قال الذی عندہ علم من الکتاب أنا أتیک بہ قبل أن یرتد طرفک......'' کی تفسیر میں قتادہ نے وہی روایتی قصہ بیان کیا جس کے مطابق حضرت سلیمان کے ایک وزیر نے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اسم اعظم جانتے تھے چشم زدن میں بلقیس کے تخت لانے کی پیشکش کی تھی۔ ابوحنیفہ نے پوچھا کہ کیا حضرت سلیمان خود بھی اسم اعظم جانتے تھے یا نہیں؟ قتادہ نے کہا: نہیں۔ ابوحنیفہ نے اس جواب پر سخت

گرفت کی اور پوچھا کہ کیا نبی کے عہد میں کوئی ایسا شخص بھی ہوسکتا ہے جو نبی سے زیادہ علم رکھتا ہو۔قتادہ اس بات سے سخت حزبز ہوئے۔ اور ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔ کہنے لگے ان قصوں کو چھوڑو اور عقائد کے متعلق گفتگو کرو۔ ابوحنیفہ نے پوچھا کیا آپ مؤمن ہیں؟ جواب تھا انشاء اللہ، ابوحنیفہ نے پوچھا یہاں انشاء اللہ کہنے کا کیا محل ہے کہ جب ابراہیم سے یہی سوال کیا گیا کہ ''أولم تومن ''تو انہوں نے جواب میں کہا تھا ''بلی'' قتادہ اس طرح کے تابڑتوڑ حملوں سے تنگ آ کر مجلس سے اٹھ کھڑے ہوئے۔

اس قسم کے مناظروں کا حال خطیب نے تاریخ بغداد میں اور حافظ ابوالمحاسن نے عقود الجمان میں قدرے تفصیل سے کیا ہے جس سے اس بات کا اندازہ لگانا کچھ مشکل نہیں کہ اس عہد میں دینی علوم بالخصوص فقہ کے حوالے سے کس طرح کی مناظرہ بازی نے اہل علم کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ایک شخص اپنے آپ کو امام وقت باور کرانا چاہتا ہے اس کے انصار واعوان دل وجان سے اس کی حمایت میں پروپیگنڈہ کرتے ہیں۔شاگردوں کا وسیع حلقہ اپنے استاد کی عظمت کو ہر خاص و عام کے دل پر نقش کرنا فریضہ جانتا ہے۔ اساتذہ کی مجلس کی بھیڑ بھاڑ شاگردوں کا علمی قد متعین کرتی ہے۔فریق مخالف اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے ایسے مفروضہ سوالات کا سہارا لیتا ہے جس کا ماحول سے کچھ تعلق نہیں ہوتا۔ کچھ یہی صورت حال یحیٰی بن سعید الانصاری اور ابوحنیفہ کی ذاتی چشمک کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یحیٰی جن کا منصور عباسی کے دربار میں بڑا جاہ و اعتبار تھا اور جو کوفہ کے قاضی تھے، اہل کوفہ میں ابوحنیفہ کا سا مقام حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے تھے۔ ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد، یحیٰی کی علمی برتری اور ان کی سماجی اور سیاسی اہمیت کے انکاری تھے۔ابوحنیفہ نے ایک دن اپنے چند ممتاز شاگردوں جن میں ابویوسف اور زفر کا نام خاص طور سے مؤرخین نے نقل کیا ہے، کو قاضی یحیٰی سے مناظرے کے لئے بھیجا۔ مسئلہ زیر بحث یہ تھا کہ اگر ایک غلام دو شخصوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور اسے صرف ایک شخص آزاد کرنا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے یا نہیں؟ قاضی یحیٰی کا موقف تھا کہ وہ لاضرر ولا ضرار کے مطابق ایسا نہیں کرسکتا۔ اور چونکہ اس مخصوص صورت حال میں دوسرے شریک کا ضرر ہے اس لئے کسی ایک فریق کو ایسے کام کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ ابو یوسف نے پوچھا اگر دوسرا شریک آزاد کرے تو یحیٰی نے کہا کہ تب جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یحیٰی کے اس جواب سے گویا ابو یوسف نے مناظرے کا میدان جیت لیا۔ انہوں نے کہا کہ آپ نے خود اپنے قول کی مخالفت کی کہ جب پہلے فریق کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوسکتا تو پھر دوسرے فریق کے آزاد کرنے سے وہ کیوں کر آزاد ہوسکتا ہے؟ اس طرح آپ پہلے فریق کے عمل کو غیر مؤثر قرار دیتے ہیں۔ ابو یوسف کی اس باریک بینی اور منطقی حملے نے یقیناً قاضی یحیٰی کو ششدر کر دیا ہوگا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اس مقابلے کے بعد ان دونوں فقہاء کی معاصرانہ چشمک کو مزید ہوا ملی اور یہ کہ اس قسم کے واقعات سے اس وقت کی سوسائٹی پر کیا اثرات مرتب ہوئے۔ البتہ اس قسم کے مناظروں سے یہ اندازہ تو ضرور ہوتا ہے کہ عہد اسلام کی ابتدائی صدیوں میں دین کے نام پر کس قسم کی غیر ضروری بحثوں نے علماء اور اہل فن کو اپنا اسیر

کر لیا تھا۔ بعض استفتاء تو اس قدر غیر ضروری اور فرضی نوعیت کے تھے کہ ان پر وقت کا کوئی بہتر استعمال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن ایک مجلس میں سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ، شریک اور ابوحنیفہ جیسے ارباب فن جمع تھے۔ مسئلہ زیر بحث تھا کہ اگر چند آدمی ایک جگہ جمع ہوں دفعتاً کوئی سانپ نکلے اور ایک شخص کے بدن پر چڑھنے لگے اور وہ گھبرا کر اسے اس طرح پھینکے کہ دوسرے شخص پر جا گرے اور وہ بھی گھبرا کر کچھ اسی طرح کرے یہاں تک کہ مختلف لوگ ایک دوسرے کے جسم پر سانپ پھینکتے رہیں اور آخر میں جس شخص کے جسم پر سانپ گرے وہ سانپ کے ڈس لینے سے مر جائے تو ایسی صورت میں دیت کس پر لازم آئے گی؟ کسی نے کہا کہ سب کو دیت دینی ہوگی اور کسی نے صرف پہلے شخص کو ذمہ دار قرار دیا۔ کبار فقہاء کی اس مجلس میں لوگ مختلف الرائے پائے گئے۔ ابوحنیفہ جو اب تک خاموش تھے اور مسکراتے جاتے تھے انہوں نے کہا کہ جب پہلے شخص نے دوسرے پر پھینکا اور وہ محفوظ رہا تو وہ بری الذمہ ہوگیا اسی طرح دوسرا اور تیسرا شخص بھی بری الذمہ ہے اب مسئلہ صرف اس آخری شخص کا ہے جس نے سب سے آخر میں پھینکا اب اس میں بھی دو مسئلہ ہے اگر اس کے پھینکتے ہی سانپ نے ڈس لیا تو دیت لازم آئے گی اور اگر کچھ وقفہ ہوا تو یہ بھی بری الذمہ ہوا۔ کہ ایسی صورت میں سانپ کا کاٹنا اس کی اپنی غفلت کی وجہ سے ہے۔ کہ اس نے اپنی حفاظت میں دوسروں کی طرح تیز دستی کیوں نہ کی۔

اسی قسم کا ایک مفروضہ مسئلہ اس شخص کی قسم سے متعلق ہے جو اگر یہ کہے کہ آج اگر میں غسل جنابت کروں تو میری بیوی کو تین طلاق ہے۔ وہی شخص تھوڑی دیر بعد کہے کہ آج کی اگر کوئی نماز قضا ہو تو میری زوجہ مطلقہ ہے اور پھر یہ کہے کہ اگر آج میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہ کروں تو اس کو طلاق ہے۔ کسی ایسے شخص کے لئے جس نے ازدواجی تعلقات کو مذاق بنا رکھا ہو جسے رشتۂ ازدواج کی حرمت کا کچھ بھی خیال نہ ہو اور جو معمولی باتوں کے لئے قسم پر قسم کھائے چلا جاتا ہو اسے اپنی ہی پیدا کردہ پیچیدگیوں پر سزا دینے یا اس کی سرزنش کرنے کے بجائے فقیہ وقت کی ذہانت اسے ان تمام معاصی سے صاف بچ نکلنے کی ترکیب بتاتی ہے۔ گویا فقہ کا بنیادی وظیفہ جو لوگوں کو وحی کی ہدایت اور اس کی نگرانی میں امور زندگی کی ترتیب کے حوالے سے وجود میں آئی تھی، دین کو کھیل بنانے پر منتج ہوجاتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ یہ اس عہد کے لوگوں پر یہ ایک الزام ہے یا ابوحنیفہ کی غیر معمولی نکتہ سنجی کو مطعون کرنے کے لئے ان کے مخالفین نے اس قسم کے واقعات تاریخ کی کتابوں میں درج کردیئے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب لوگوں نے ابوحنیفہ سے اس مسئلے پر رائے لینی چاہی تو انہوں نے چشم زدن میں اس قسم در قسم کی گتھی کو کچھ اس طرح سلجھا دیا کہ سائل ان کی ذہانت کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکا۔ انہوں نے کہا کہ نماز عصر پڑھ کر بیوی سے مباشرت کرے اور غسل کر کے فوراً مغرب کی نماز پڑھ لے۔ اس طرح ساری شرطیں یا قسمیں پوری ہوجائیں گی۔ یعنی بیوی سے صحبت کرنا، نماز قضا نہ کرنا اور دن گذرنے کے بعد غسل جنابت کرنا۔

اسی قسم کا ایک واقعہ ایک ایسے تندمزاج شوہر اور بیوی سے متعلق بیان کیا جاتا ہے جس نے یہ قسم کھائی تھی کہ جب تک وہ مجھ سے نہیں بولے گا میں اس سے نہیں بولوں گی۔ بعینہ یہی قسم شوہر نے بھی بیوی کے سامنے کھائی تھی

شوہر گھبرایا ہوا سفیان ثوری کے پاس گیا سفیان کا جواب تھا کہ قسم کا کفارہ دینا ہوگا۔ لیکن وہی شخص جب ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ کفارہ سے نجات کی کوئی ترکیب بتایئے تو ابوحنیفہ نے کہا کہ جاؤ شوق سے باتیں کرو کسی پر کفارہ نہیں۔ ابوحنیفہ کی دلیل تھی کہ جب عورت نے شوہر کو مخاطب کرکے یہ بات کہی کہ میں اس وقت تک تم سے نہیں بولوں گی جب تک کہ تم نہیں بولو گے تو گویا وہ بولنے کی ابتدا کرچکی تھی۔ پھر گفتگو کی ابتدا کے لئے کفارے کی ضرورت ہی کب رہ جاتی ہے۔

ابوحنیفہ کی ذہانت کے حوالے سے اس قسم کے واقعات تواتر اور کثرت سے بیان ہوئے ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، سیرت النعمان، اعظم گڑھ

۱۹۰۔ فقہاء نے اس صورت حال کا حل یہ نکالا کہ چاندی مثل چاندی کے خریدنے میں جہاں زائد چاندی کے سکے دینے ضروری ہوں وہیں اس میں دوسری جنس بھی ملالی جائے: ''اگر بوجہ تفاوت نرخ کے کم وبیش لینے کی ضرورت ہوتو کم حبائب میں کچھ پیسے ملالیے جائیں'' مثلاً اگر بائع کو دس روپئے کی چاندی کے زیورات خریدنے ہوں تو وہ نو روپئے تو چاندی کے سکے کی شکل میں دے بقیہ تانبے کے پیسے یا ریزگاری کے ذریعہ ادا کرے اس طرح زائد مال کی ادائیگی ربا بالفضل کی تعریف میں نہیں آئے گی۔

(ملاحظہ ہو: رسالہ صفائی معاملات، اشرف علی تھانوی، ص۱۸، محولہ جواز سود مع فتاویٰ سید طفیل احمد منگلوری، مطبوعہ نظامی پریس بدایوں ۱۹۳۵ء، ص۳۳)

اسی طرح فقہاء نے بینک سے سود لینے کا حیلہ یہ بتایا کہ بینک میں روپیہ نقد یا اشرفی رکھی جائے اور لیتے وقت بصورت نوٹ لیاجائے اس طرح جنس بدل جائے گی اور زائد مال پر سود کا اطلاق نہ ہوگا۔ (محولہ ایضا، ص۳۲)

۱۹۱۔ فقہاء کے مابین اس قسم کی بیع کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی تو ضرور باعث نزاع رہی ہے البتہ فی نفسہ اس بیع کے جائز ہونے پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ فقہ حنفی کی معروف کتابوں مثلاً فتاویٰ قاضی خاں، بحرالرائق، درمختار اور عالمگیری وغیرہ میں اس قسم کی مثالیں بآسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔

۱۹۲۔ فتاویٰ قاضی خاں ج۲ ص۷۱۱

۱۹۳۔ فقہاء کی اصطلاح میں نکاح فضولی اس نکاح کو کہتے ہیں جس میں مرد سے باضابطہ اجازت حاصل نہ کی گئی ہو۔ البتہ مرد اپنی ایما براہ راست واضح کرسکتا ہے خواہ ایسا مہر کی ادائیگی کے ذریعے ہو، یا عورت سے صحبت کے ذریعہ یا کسی شخص کے ذریعہ نکاح کی مبارکباد قبول کرکے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں کسی اور عورت سے شادی کروں تو تم پر تین طلاق۔ اب اگر وہ شخص کسی سے شادی کرنے کا خواہاں ہوتو ہمارے فقہاء اس صورت حال سے نکلنے کی تدبیر یہ بتاتے ہیں کہ اس شخص کو نکاح فضولی کرنا چاہئے۔ یعنی مرد باضابطہ علی الاعلان نکاح کے بجائے نکاح فضولی کا راستہ اختیار کرے۔ بعد میں یا تو مہر بھیج کر، یا صحبت کے ذریعہ اس نکاح کا اظہار کردے۔ اس طرح اس پر کفارۂ قسم لازم نہیں آئے گا۔

(ملاحظہ ہو مفتی کفایت اللہ کے فتاوے، ج ۶، ص ۳۰۹؛ فتاویٰ رضویہ ج ۵، ص ص ۸۰۵-۸۰۴)

۱۹۴۔ احناف کے نزدیک باغات کو پٹے پر دینا جائز نہیں سمجھا جاتا۔ اس صورت حال سے بچنے کے لئے باغات کے بجائے پھلوں کی بیع بالوفاء کا راستہ نکالا گیا۔ (ملاحظہ ہو الاشتباہ والنظائر لابن نجیم، مطبوعہ مصر، ص ۱۴۱)

۱۹۵۔ ملاحظہ ہو خصّاف کتاب الحیل، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۹۰

۱۹۶۔ پڑوسی کو حق شفعہ سے محروم کرنے کے لئے خصّاف نے یہ حیلہ بتایا ہے کہ اولاً مکان کو اجنبی کے نام ہبہ کر دیا جائے اور پھر ہبہ کے عوض اجنبی اسے پوری قیمت دیدے۔ اس طرح ہبہ پر پڑوسی کے لئے حق شفعہ کے احکام نافذ نہ ہوں گے۔ ملاحظہ ہو: کتاب الحیل للخصاف ص ۸۰ حوالہ مذکور

۱۹۷۔ ملاحظہ ہو غزالی کیمائے سعادت، (مترجم محمد سعید الرحمان علوی) لاہور، ص ۴۶۰

۱۹۸۔ عالمگیری، ج ۴، ص ۱۰۴۴، ہدایہ، ج ۴، ص ۸۵۹

۱۹۹۔ ایضاً

۲۰۰۔ درمختار، ج ۱، ص ۳۳۶

۲۰۱۔ درمختار، ج ۱، ص ۴۵۵، عالمگیری، ج ۴، ص ۱۰۴۱، ہدایہ، ج ۴، ص ۸۵۷

۲۰۲۔ درمختار، ج ۱، ص ۴۳۶، ہدایہ، ج ۴، ص ۸۵۸

۲۰۳۔ عالمگیری، ج ۴، ص ۱۰۴۳، ہدایہ، ج ۴، ص ۸۵۸

۲۰۴۔ علامہ احمد رضا خاں بریلوی سال کے وعدے پر دس روپے کے نوٹ کی بارہ روپے میں بیع کے جواز میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے جب کہ دونوں فریق بیع کا ارادہ کریں نہ کہ قرض کا۔ اس لئے کہ اصل مال میں زیادتی اور مدت کا تعین دونوں جائز ہیں۔ (الفقه المفاهم، ص ص ۱۱۲-۱۱۱)

فتاویٰ عالمگیری میں امام ابو یوسف کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ اس طرح سود سے بچنے کے لئے اہل ایمان منافع کے علاوہ ثواب کے بھی مستحق ہیں۔ (عالمگیری، ج ۲، ص ص ۲۸۰-۲۷۹)

۲۰۵۔ کتب فقہ کو خود مکتفی ماننے کے سلسلے میں تاریخ کے مختلف دور میں بالغ نظر علماء اپنا اعتراض وارد کرتے رہے ہیں بقول شاہ ولی اللہ: "**لم نومن بفقية ايا كان انه اوحىٰ الله اليه الفقه و فرض علينا طاعته و انه معصوم فان اقتدينا بواحد منهم فذلک لعلمنا بانه عالم بكتاب الله وسنة رسوله**" (حجۃ اللہ البالغۃ حوالہ مذکور)

ترجمہ: کوئی بھی فقیہ ہو، ہم کسی پر اس طرح ایمان نہیں لائے کہ اللہ نے اس پر فقہ بطور وحی نازل کی اور ہم پر اس کی اطاعت فرض کر دی اور وہ (خطا سے) معصوم ہے بلکہ اگر ہم ان میں سے کسی کی پیروی کرتے ہیں تو اس وجہ سے ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کا عالم ہے۔

بقول ملا علی قاری: یہ تو معلوم ہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس بات کا مکلّف نہیں کیا کہ وہ حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی بنے بلکہ اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ سنت کے مطابق عمل کرے (**و من المعلوم ان الله سبحانه و**

تعالیٰ ما کلّف احداً ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا بل کلفھم ان یعملوا بالسنة)
شرح عین العلم استنبول ص ۳۲۶

۲۰۶ ملاحظہ ہو کتاب الام، للشافعی، کتاب ابطال الاستحسان ج ۷

۲۰۷ فقہ کو ایک پیچیدہ فن بنانے کا سہرا بڑی حد تک شافعی کے سر ہے۔ قرآن مجید پر غور وفکر کے سلسلے میں آثار و روایات کا جو عمل دخل مسلسل بڑھتا جاتا تھا انھوں نے اسے نہ صرف یہ کہ اعتبار بخشا بلکہ ان بنیادوں پر ایک پیچیدہ اصول فقہ وضع کرنے کی کوشش کی۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو وحی کو روایات کے تابع لانے اور تعبیر دین کو ایک پیچیدہ فقہی فن بنادینے میں شافعی نے ایک کلیدی رول انجام دیا ہے۔ گو کہ وہ بنیادی طور پر ابوحنیفہ کے غیر رسمی مدرسۂ فقہ کے پروردہ تھے۔ انہوں نے محمد بن حسن الشیبانی سے اس فقہی روایت کو اخذ کیا تھا۔ مالک ان کے راست اساتذہ میں تھے۔ لیکن اس وقت تک فقہ کا مطلب وحی ربانی اور اسوۂ رسول ﷺ سے استنباط سمجھا جاتا تھا۔ ہر شخص اپنے علم اور فہم کی بنیاد پر اس عمل کا خود کو سزاوار سمجھتا اور امور دینی میں غور وفکر کی عمومی کیفیت مسلم معاشرے میں پائی جاتی تھی۔ نہ تو کسی عالم کو تقدیسی رتبہ حاصل ہوا تھا اور نہ ہی مشہور اساتذہ کی مسند ارشاد کو ایک عالم کی درس گاہ سے زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ پھر چونکہ اس سطح کے مختلف اہل علم مختلف شہروں میں موجود تھے اس لئے کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ ان کی تعلیم گاہیں کبھی تعبیر دین کے ایسے اصول مرتب کردیں گی جنہیں آنے والے دنوں میں لازوال سمجھ لیا جائے گا۔ البتہ شافعی نے جب فقہ کو ایک فن کی حیثیت سے برتنے کی کوشش کی اور جب انہوں نے اپنی زبردست مناظرانہ صلاحیتوں سے علمائے عراق اور علمائے حجاز دونوں کے انداز تفقہ کو ناقص اور ساقط الاعتبار بتایا اور پرانی غیر رسمی فقہی مجلسوں کے مقابلے میں علم فقہ کے ایک رسمی علم کی بنیاد ڈالی اور اس کے اصول وقوانین مرتب کئے تو پہلی بار فقہ نے ایک ایسے پیچیدہ علم کی حیثیت اختیار کی جسے متخصصین کا ایک گروہ ہی انجام دے سکتا تھا۔ عام لوگوں کا اس تکنیکی عمل سے دور ہونا فطری تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کل تک جو غیر رسمی علم فہم وحی کے حوالے سے عام مسلمانوں کی توجہ کا مرکز تھا اب اس پر پوری طرح علمائے فن کی اجارہ داری قائم ہوگئی۔ کرابیسی کہتے ہیں کہ فقہی اصطلاحات کو پہلی مرتبہ شافعی نے متعارف کرایا۔ اس سے پہلے عام لوگ فقہ کی اصطلاح میں کتاب، سنت اور اجماع کے معنی سے واقف نہ تھے۔ نئی اصطلاحات کے انتخابات اور ان کے معانی کے تعین اور اصولوں کی ترتیب کے بعد جب شافعی نے مروجہ فقہ کا جائزہ لیا تو وہ سب کے سب ان فنی بنیادوں پر ساقط الاعتبار قرار پائے۔ ابوحنیفہ ہوں یا ابن ابی لیلیٰ، واقدی ہوں یا اوزاعی، ان نئے اصول فقہ کی تدوین نے ان کی علمی اور فنی حیثیت کو اگر ایک طرف ساقط الاعتبار قرار دیا تھا تو دوسری طرف ان بنیادوں پر تاریخی اعتبار سے ان کی قدرو قیمت بھی متعین ہوتی تھی۔ ان اصولوں کی ترتیب سے شافعی نے غیر رسمی تفقہ کے ماحول کو institutionalize کرنے کی گویا پہلی اینٹ رکھ دی تھی۔ جس نے آنے والے دنوں میں تعبیر دین کے ناگزیر حوالے کی حیثیت حاصل کرلی۔

شافعی کے ادلۂ شرعی نے، جنہیں وہ مسلمہ اصول فقہ سے تعبیر کرتے ہیں دین میں علماء یا شارحین کے ایک ایسے ادارے کے قیام کی نظری بنیاد فراہم کر دی جس کے بغیر آنے والے دنوں میں تعبیر دین کے دوسرے مراکز نسبتاً غیر مستند اور غیر معتبر ہو گئے۔ شافعی نے جن ادلۂ خمسہ کو احکام استنباط کے لئے لازم قرار دیا ان میں **اولاً**: کتاب و سنت (جہاں سنت، کتاب کے پہلو بہ پہلو ہے) **ثانیاً**: اجماع، **ثالثاً**: آرائے صحابہ، **رابعاً**: صحابی کی وہ رائے جو کتاب وسنت سے اقرب ہو اور **خامساً**: ایک ایسا قیاس جو کتاب وسنت اور اجماع یا قول صحابی میں اپنی بنیاد رکھتا ہو۔ ان تمام ادلۂ خمسہ کی جن فقہی انداز سے تعبیر کی گئی اس نے اسلام میں ایک ایسے گروہ کے لئے تعبیر دین کا حق محفوظ کر دیا جسے علماء یا فقہاء کے نام سے جانا جائے اور جو شافعی کے بقول ''فرض کفایۂ'' کی حیثیت سے امت کی طرف سے تعبیر دین کے لئے خود کو مختص کر لے۔ اولاً کتاب وسنت کی تشریح میں چونکہ کتاب کو آثار و اخبار کے تابع کر دیا گیا اس لئے شارح دین کے لئے یہ ضروری قرار پایا کہ وہ مؤرّخ اور محدث بھی ہو، اسے متضاد روایتوں میں تطابق کا فن آتا ہو۔ رہے وہ مسائل جن میں کتاب وسنت کا کوئی حکم نہ ہو تو اسے ایسے اجماع سے طے کیا جائے جس پر علم خاصہ رکھنے والے علماء وفقہاء کا اجماع ہو۔ رہی اصحاب نبی کی رائے تو اس کی قبولیت کے لئے یہ لازم ٹھہرا کہ دوسرے اصحاب نبی کی رائے اس کی مخالفت میں نہ جاتی ہو۔ اور اگر کسی بارے میں اصحاب نبی کے مابین اختلاف پایا جائے تو ایسی صورت میں کتاب وسنت سے اقرب رائے کو ترجیح دی جائے۔ بظاہر یہ اصول خمسہ ایک محتاط معیار کے ضامن نظر آتے ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان پیش بندیوں سے شافعی ایک سخت معیار قائم کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ عملی طور پر ان ادلۂ خمسہ میں اسی ہدف کی نفی کا وافر سامان پایا جاتا ہے۔ یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ اصحاب نبی کی رائے کو اپنی رائے پر اہمیت نہ دیتے ہوں وہ یہ طے کرنے بیٹھ جائیں کہ اختلاف صحابہ کی صورت میں کون سی رائے کتاب وسنت سے زیادہ قریب ہے۔ صحابہ پر تحکیم کا عمل تو اسی وقت ہوسکتا ہے جب ہم بنیادی طور پر اپنے قیاس یا اجتہاد کو ان سے بہتر سمجھتے ہوں یا خود کو زمانی طور پر تعبیر دین کے حوالے سے بہتر پوزیشن میں محسوس کرتے ہوں۔ پھر یہ کہ اصحاب نبی ﷺ کی رائے کو باہمی اختلاف کی صورت میں تو تنقید وتحلیل کا ہدف بنایا جائے البتہ اس کے برعکس علم خاصہ رکھنے والے فقہاء کے اجماع کو بلا چوں و چراں مستند قرار دیا جائے اور اس اجماع کو، جو خالصتاً انسانی ذہن کا پرورده ہے اسے نص کی حیثیت حاصل ہو جائے۔ ان فقہی بنیادوں پر مستنبط مسائل کی صحت کی ضمانت تو نہیں دی جاسکتی ہاں یہ ضرور ہوسکتا ہے کہ استنباط کا تمام تر حق عام باشعور اور مخلص طالبان دین کے ہاتھوں سے نکل کر ایک ایسے مخصوص گروہ کو حاصل ہو جائے جس نے تعبیر دین کو فقہی اصطلاحوں کے بل بوتے پر ایک پیچیدہ فن بنا رکھا ہے۔

شافعی نے اصول فقہ کی ترتیب و تدوین کے بعد فقہ کو جس پیچیدہ اور فنی علم میں تبدیل کر دیا تھا اس کا تقاضا تھا کہ اس کام کے لئے متخصصین کا ایک ایسا گروہ وجود میں آئے جو نہ صرف یہ کہ عام لوگوں سے ممتاز ہو بلکہ تعبیر دین

کے حوالے سے جمہور مسلمانوں کے لئے انہیں ایک طرح کی مذہبی اتھارٹی کی حیثیت بھی حاصل ہو۔ اس خیال کی توثیق کے لئے شافعی نے علم کی دو قسمیں بتائیں: علم عامہ اور علم خاصہ۔ علم عامہ میں ان فرائض و حدود کا ذکر کیا گیا جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اور جن کے بارے میں امت میں کوئی اختلاف نہیں۔ نہ اس میں خبر کی کوئی غلطی ہے اور نہ تاویل کی۔ لہٰذا اس سے تو تمام مسلمانوں کو واقف ہونا چاہیئے۔ رہا علم خاصہ تو یہ وہ علم ہے جو بطور نص کتاب وسنت میں موجود نہیں اور جس میں قیاس اور تاویل کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ علم خاصّہ کے لئے کچھ لوگوں کا اپنے آپ کو فارغ کرنا پوری امت کو اس فرض کی ادائیگی سے کفایت کرے گا۔ اس طرح علم خاصہ کے حوالے سے دین میں رسمی طور پر ایک specialized agency کا قیام شافعی کی ان تعبیرات کے بعد ناگزیر ہوگئی جسے انہوں نے اصول فقہ کے پیچیدہ فن کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔

۲۰۸۔ وحیٔ ربانی کے گرد فقہاء کی تعبیرات نے ایک ایسا حصار قائم کر رکھا ہے جسے عبور کرنا کم از کم مروجہ روایتی مسلم فکر میں اب ممکن نہیں۔ حتیٰ کہ جو لوگ اجتہاد کا کے قائل ہیں اور جو مسلم فکر کی صدیوں پر مشتمل طویل تاریخ میں گاہے بگاہے علم اجتہاد بلند کرتے نظر آتے ہیں وہ بھی اجتہاد سے دراصل اجتہاد بالفروع مراد لیتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک ائمہ اربعہ کے اصول فقہ کے اندر ہی استنباط مسائل کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حضرات ابو یوسف اور محمد جیسے مجتہد مقلدین کے امکان کے تو قائل ہیں البتہ کسی ابوحنیفہ یا شافعی کے ظہور کے تمام امکانی دروازوں کو بند رکھنا مناسب خیال کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اجتہاد فی الاصول یا مجتہد مطلق کی ضرورت اب باقی نہیں رہی۔ (حافظ ابن حجر نے ابن صلاح کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے) جلال الدین سیوطی بھی اسی غیابِ مجتہدِ مستقل کا گلہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر مصیبت یہ ہے کہ وہ اس غیاب کو ایک مستحسن امر خیال کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اب کسی ایسے شخص کی ضرورت نہیں اور اگر کسی نے اس بات کی کوشش کی تو ان کا خیال ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (الرد علی من اخلد، للسیوطی، ص۹۶)

بعض اہل علم تو اصول فقہ میں از سرنو غور وفکر کو صرف اس لئے جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے نزدیک یہ اصول اسلاف سے منقول ہیں لہٰذا ان اصولوں کے خلاف کسی زمانے میں نئے اصول مقرر کرنا جائز نہیں۔ بقول اشرف علی تھانوی: ''جن جزیات کو فقہاء متقدمین متخرج کر چکے ہیں ان کا استخراج اب جائز نہیں کیوں کہ حضرات سلف علم میں، فراست میں، تقویٰ میں، زہد میں، جہد فی الدین میں، غرض سب باتوں میں ہم سے بڑھے ہوئے تھے تو تعارض کے وقت ان کا اجتہاد مقدم ہوگا'' (دعوات عبدیت ص۱۰۴ ج۱۴) بلکہ ایک دوسری جگہ تو وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ متقدمین کے اصول وقواعد اور اس حد تک کافی وشافی ہیں کہ قیامت تک کوئی ایسا مسئلہ پیش نہیں آ سکتا جس کا جواز یا عدم جواز حتیٰ کہ جزیات میں بھی ان اصولوں سے نہ نکل سکتا ہو۔ (اشرف الجواب، اشرف علی تھانوی، ج۲، ص۳۱۲) بلکہ بعض لوگ تو اس سلسلے میں یہاں تک کہتے ہیں کہ اب نئی صورت حال میں جب کہ مسلمانوں میں فکری انتشار عروج پر ہے، اجتہاد کا دروازہ کھولنا نئے فتنوں کو جنم دینا ہے۔ اس لئے عہد زوال کے لئے مروجہ

مذاہب اربعہ کو اختیار کئے رکھنا ہی مناسب ہے۔ کاش کہ ہم اس نکتے کو سمجھ پاتے کہ ہمارے زوال کے بنیادی اسباب میں مذاہب اربعہ کا ظہور اور ان کی تقدیس ہے اور یہ کہ دور زوال سے نکلنے کا راستہ یا اس صورت حال کو بدل ڈالنے کی کوئی اسکیم اس تقدیسی فقہ کے اندر سے برآمد نہیں ہوسکتی۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ جو چیز ہماری بیماری کا سبب ہے ہم اسے ہی اس کا علاج سمجھے بیٹھے ہیں۔

۲۰۹ محمد اقبال *Reconstruction of Religious Thought in Islam* Edited & Annotated by M. Saeed Shaikh, Lahore, 1986 ص۱۳۴ باب ۶

۲۱۰ محمد اقبال، *Reconstruction* ص۱۳۴، مزید دیکھئے، شاطبی، الموافقات، ج۴ ص

۲۱۱ محمد اقبال، *Reconstruction* ص۱۳۴

۲۱۲ جاوید اقبال، زندہ رود لاہور ۱۹۸۴ ج۳ ص ص ۳۴۹-۳۴۸

۲۱۳ خطبہ اجتہاد کی ترتیب کے وقت اقبال کے پیش نظر امریکی مصنف N.P.Aghnides کی تالیف *Mohammadan Theories of Finance* (مطبوعہ نیو یارک ۱۹۱۶ء) تھی جس میں فاضل مصنف نے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ اجماع کے ذریعہ نص قطعی منسوخ ہوسکتا ہے جیسا کہ بعض معتزلی اور حنفی علماء کی رائے ہے۔ اقبال نے اس خیال کی تصدیق کے لئے سید سلیمان ندوی کو خط لکھا آیا ہمارے سرمائے میں اس قسم کی باتیں پائی جاتی ہیں۔ سید سلیمان ندوی نے لکھا کہ ایسا سوچنا غلط ہے امریکی مصنف کا خیال درست نہیں البتہ آمدی نے احکام میں لکھا ہے کہ چند معتزلہ کے برعکس عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ اجماع نص کو منسوخ نہیں کرسکتا، یہ چند معتزلہ علماء کا خیال ہے جو قابل قبول نہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ سلیمان ندوی نے آمدی کا مکمل اقتباس کیوں نقل نہیں کیا کہ آمدی نے لکھا ہے کہ بعض معتزلہ اور عیسیٰ بن عبان اس بات کے قائل ہیں کہ نص اجماع کے ذریعہ منسوخ ہوسکتا ہے۔ واضح رہے کہ عیسیٰ بن عبان (م ۲۲۱ھ) معروف حنفی قاضی ہیں جو فقہ حنفی میں اپنی تصانیف کے لئے معتبر گردانے جاتے ہیں۔ عبدالعزیز بخاری نے بھی کشف الاسرار میں یہ لکھا ہے کہ عیسیٰ بن عبان اس خیال کے قائل ہیں کہ اجماع قرآن و حدیث دونوں کا ناسخ ہوسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: عبدالعزیز البخاری، کشف الاسرار، (قسطنطنیہ ۱۳۰۷ھ) ج۳ ص۸۹۵، ۸۹۶۔ مزید دیکھے:

Mohammed Khalid Masood, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad* pp. 188-9

۲۱۴ مولانا ابوالحسن علی ندوی نے اپنے استاد سلمان ندوی کے حوالے سے یہ خیال نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو نقوش اقبال ص۴۰، کراچی: ۱۹۷۳ء۔

۲۱۵ عبدالماجد دریابادی ''اقبال'' اقبالیاتِ ماجد (اقبال اکیڈمی ۱۹۷۹ء حیدرآباد) ص۹۔

۲۱۶ مولانا آزاد بھی کچھاسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: ''اسلام کا مورخ کبھی اس واقعہ کے ماتم سے فارغ نہیں ہوسکتا کہ تاتاریوں کی ابتدائی تاخت اور آخری تاخت، دونوں کا باعث خود مسلمانوں کی فرقہ بندی اور اس کی

جاہلی عصبیت ہوئی۔ یعنی بربادی کا پہلا دروازہ حنفیوں اور شافعیوں کے باہمی جدال سے کھلا، اور بربادی کی آخری تکمیل یعنی بغداد کا قتل عام سنیوں اور شیعوں کے اختلاف کا نتیجہ تھا۔ چنگیز خاں نے وسط ایشیا کا بالائی علاقہ خوارزم تک (یعنی جنیوا تک) فتح کر لیا تھا لیکن اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکا تھا۔ بعد کو جب اُس کے پوتوں میں سلطنت تقسیم ہوئی تو وسط ایشیاء اور اُس کے ملحقات ہلاکو خاں کے زیر حکومت آ گئے۔ لیکن اسے بھی آگے بڑھنے کی جراءت نہیں ہوئی۔ کیوں کہ اسلامی مملکتوں کی شش صد سالہ عظمت کا رعب ابھی تک دلوں سے محو نہیں ہوا تھا۔ مگر اس اثناء میں اچانک ایک واقعہ ایسا پیش آ گیا جس نے خود بخود ہلاکو کے آگے فتح و تسخیر کی راہیں کھول دیں۔ خراساں میں حنفیوں اور شافعیوں میں باہمی جنگ و جدال کا بازار گرم تھا۔ اس لئے حنفیوں نے شافعیوں کی ضد میں آ کر ہلاکو کو حملہ کی دعوت دی اور شہر کے دروازے کھول دیئے، پھر جب تاتاریوں کی تلوار چمک گئی تو اُس نے نہ حنفیوں کو چھوڑا نہ شافعیوں کو، دونوں کا خاتمہ کر دیا۔''

۲۱۷ مثلاً حنفی فقہ کی رو سے عورت کے لئے شوہر سے زمانہ گذشتہ کے نفقے کا مطالبہ ممکن نہ تھا البتہ نئے قانون میں فقہ شافعی کی اتباع میں زوجہ کے نفقہ کو ایک قرض قرار دیا گیا۔ اسی طرح مرد اگر نفقہ کی ادائیگی میں کسی وجہ سے عاجز ہو تو عورت کو طلب تفریق کا اختیار دیا گیا۔ مزید یہ کہ اگر مرد کسی طویل بیماری میں مبتلا ہو تو فقہ مالکی کی اتباع میں اسے طلب تفریق کا حق دیا گیا۔ مفقود الخبر کے لئے مدت انتظار کو چار سال تک محدود کیا گیا جس کے بعد عورت کو نکاح کی اجازت دی گئی۔ (تنزیل الرحمٰن، مجموعہ قوانین اسلام، مقدمہ ج ا ص ۱۰-۹)

۲۱۸ تنزیل الرحمٰن، مجموعہ قوانین اسلام، ج ا، مقدمہ ص ۱۵

۲۱۹ ایضاً ص ۱۷

۲۲۰ علماء کے مابین اس مسئلے پر طویل معرکہ آرائی کی کسی قدر تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے، مولانا مفتی محمد شفیع کی تالیف جواہر الفقہ، ج ۵، ص ۱۲۷ تا ۲۱۶

۲۲۱ ایضاً ج ۵، ص ۲۷۵ تا ۲۷۸

۲۲۲ حالت صوم میں انجکشن کے جواز کا یہ فتویٰ جس میں گلوکوز وغیرہ کے انجکشن کا خاص طور پر ذکر موجود ہے راسخ العقیدہ مذہبی فکر کے امین دار العلوم دیوبند کے مولانا محمد شفیع صاحب نے تحریر کیا ہے جس پر اس وقت کے اکابر مثلاً اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی اور محمد اعزاز علی کی تائیدی سندیں موجود ہیں۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو جواہر الفقہ ج ۵ ص ۲۴۹--۲۵۳، دیوبند ۱۹۹۱ء)

۲۲۳ جواہر الفقہ ج ۵ ص ۲۰۵

۲۲۴ فضل الرحمٰن، اسلام ص ۲۲۱

۲۲۵ فضل الرحمٰن، اسلامک ماڈرنزم، ص ۳۲۹

باب ٦

دین بنام تصوف

وحیٔ رَبّانی پر فقہ باطن کے حجابات

﴿وَرَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ﴾

محمد رسول اللہ صوفی نہیں تھے اور نہ ہی انہوں نے متصوفین کا کوئی گروہ تشکیل دینے کی کوشش کی۔ صدر اول میں کسی ایسے حلقۂ باصفا کا سراغ نہیں ملتا جس نے وحی سے ماوراء معانی وحی کی دریافت کی کوشش کی ہو، یا جس نے اوراد و وضائف کے ذریعے عملی زندگی کا کوئی دستور العمل مرتب کیا ہو۔ دین کا متصوفانہ تصور اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جو غلو فی الدین کے راستے داخل ہوا اور جس نے آگے چل کر دین مبین کی شکل ہی بدل ڈالی۔ سچ تو یہ ہے کہ اسلام میں تصوف کی پیدائش ایک بڑی جسارت سے عبارت ہے جو شقی القلبی کے بغیر انجام پا سکتا تھا اور نہ ہی شاطرانہ گوسفندی کے بغیر اس کی تعمیر ممکن تھی۔

قرآن مجید ایک ایسے خدا کی بابت کلام کرتا ہے جو اسماء و صفات کا خدا ہے جو اپنی تمام تر وسعت اور لامتناہی جہات کے باوجود اہل ایمان کے ادراک کا حصّہ بن سکتا ہے۔ خدا اور بندے کا تعلق مکاں اور لامکاں، متناہی اور لامتناہی کے مابین ایک پل کی تعمیر سے عبارت ہے۔ یہ خدا جو وحی کے توسط سے انسانوں کے حیطۂ ادراک میں آتا تھا۔ ایک ایسا تجربہ تھا جس سے اپنی اپنی استطاعت کے مطابق تمام ہی انسان استفادہ کر سکتے تھے۔ یہاں ایک ایسی عبودیت کا مطالبہ تھا جو تمام ہی انسانوں کی یکساں دسترس میں تھا۔ ایک واضح اور مبین ہدایت تھی جس کا حتمی اور معین وثیقہ وحی ربانی کی شکل میں موجود تھا۔ نسلی، لسانی، علاقائی یا ثقافتی حدود و قیود سے ماوراء، ہر شخص کے لئے ممکن تھا کہ وہ وحی کے اس لازوال وثیقے سے اپنی تاریک راہوں کو منور کر سکے۔ ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم﴾ نے وحی سے اکتساب کے لئے ایک صلائے عام بلند کر دی تھی۔

اس میں شبہ نہیں کہ خدا، جیسا کہ وہ ہے، اس کے واقعی تصور کا انسانی دماغ متحمل نہیں ہوسکتا۔ لامکاں، لازماں اور لامتناہی ہستی کا ادراک زمان و مکان کے قیدیوں کے لئے ممکن نہیں۔ البتہ انسانی عقل خدا کا جس حد تک زیادہ سے زیادہ ادراک کرسکتی ہے وہ وہی پیرا میٹرز ہیں جسے خود خدا نے انسانی دل و دماغ کی محدودیت کے پیشِ نظر قرآن مجید اور اس سے ماسبق وثیقہ ہائے وحی میں بیان کیا ہے۔ ﴿**هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن**﴾ گویا انسانی دل و دماغ کی ایک maximum صلاحیتِ ادراک کا بیان ہے جو خدا کو اسماء وصفات کے قالب کے علاوہ حیطۂ ادراک میں لانے کا متحمل نہیں جیسا کہ بیان ہے ﴿**له الاسماء الحسنىٰ فادعوه بها**﴾ یا یہ قول کہ ﴿**مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمٰت ربي**﴾(الکہف :۱۰۹) تصوف نے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ خدا کا یہ تصور جو اسماء وصفات کے حوالے سے بیان ہوتا ہے دراصل خدا کی اصل ماہیت کو بے نقاب نہیں کرسکتا کہ بھلا جو ہستی infinite جہات کی حامل ہو، جس کی ابتداء وانتہا بیان سے باہر ہو، اسے اسماء وصفات میں کیوں کر بیان کیا جاسکتا ہے۔ اہل یہود کے متصوفین میں یہ خیال راسخ چلا آتا تھا کہ اصل خدا تو ایسی پراسرار پوشیدہ ہستی ہے جس کے بیان کے الفاظ متحمل نہیں ہوسکتے۔ مسلم صوفیا نے بھی اس پراسرار ہستی کی دریافت کو اپنا ہدف قرار دے ڈالا۔ بظاہر اس پُر اسرار ہستی کا سراغ ایک قسم کی گہرائی و گیرائی کا احساس دلاتا تھا اس لئے عام مسلمانوں میں اس خیال کو تقویت ملی کہ متصوفین اہل خیر کا ایک ایسا گروہ ہے جو عام ایمانی سطح پر زندگی جینے کے بجائے اس سے کہیں آگے بڑھ کی ایک ایسی روحانیت کے متلاشی ہیں جس کے سزاوار صرف خاص الخاص انسان ہی ہوسکتے ہیں۔ متصوفین نے صرف اس پُراسرار ہستی کی دریافت پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ انہوں نے اس راز خدائی کی دریافت کو بھی اپنا ہدف قرار دے ڈالا جس سے بقول ان کے کائنات میں تصرفات کے دروازے کھلتے تھے۔ اہل یہود کے وثیقوں میں یہ خیال اجنبی نہیں تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق لاشئ سے کی۔ خود قرآن مجید میں خدا کی قدرت کاملہ کا بیان ﴿**کن فیکون**﴾ کے حوالے سے موجود ہے، اس لئے جو لوگ راز خدائی کی دریافت کو اپنا ہدف قرار دیئے بیٹھے تھے ان کے لئے کلمۂ ﴿کن﴾ میں خاص کشش پیدا ہوگئی۔ کہنے والوں نے کہا کہ جب خدا اس کلمۂ ﴿کن﴾ سے ایک کائنات وجود میں لاسکتا ہے تو پھر اس ﴿کن﴾ میں یقیناً کوئی سرّ پوشیدہ ہے اور صرف ﴿کن﴾ ہی پر کیا موقوف اگر انسان خدا کی طرح حروف کے اسرار سے واقف ہوجائے تو پھر نہ جانے کتنی نئی کائنات وجود میں لے آئے۔ اہل تصوف نے خدا کی قدرت کاملہ کے اس قرآنی بیان پر ایک ایسے جادوئی یا سفلی عمل کا قیاس کیا جو الفاظ یا منتر کے سہارے illusion create کرتا ہو۔ اور چونکہ متصوفین کے بعض گروہوں میں ویدانتی فلسفے کے زیر اثر یہ

خیال شروع سے معروف چلا آتا تھا کہ دنیا مایا ہے، shadow ہے اور جو کچھ کہ ہم دیکھتے ہیں دراصل وہ ہے نہیں۔ یہ ایک ایسی طناب ہے جسے time اور space کے جبر نے ہمارے اردگرد نصب کررکھا ہے جس سے اس خیال کو تقویت ملتی تھی کہ یہ سارا illusion جسے ہم مایا جال یا دنیا کہتے ہیں محض کلمۂ ﴿کن﴾ کا مرہون منّت ہے۔ آگے چل کر حروف کے ان اسرار و رُموز نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کرلی۔ علمِ جفر، علم الاعداد، علمِ نجوم، علم رمل جیسے پراگندہ توہمات کو قرآنی اساس فراہم کردی گئی۔ اور سِرّ خدائی کی مفروضہ دریافت نے نقوشِ قرآنی، طغروں اور تعویذوں کو اسلامی تصورِ حیات میں مستقل سند عطا کردی۔ قرآن مجید میں باطنی معانی کی تلاش اور سِرّ خدائی کی دریافت اس کے وظیفۂ عمل کی تنسیخ پر منتج ہوئی۔ علمائے راسخین بھی اس التباسِ فکری سے محفوظ نہ رہ سکے کہ مغزِ قرآن تو دراصل متشابہات میں پوشیدہ ہے محکمات کی حیثیت چھلکے سے زیادہ نہیں[1]۔ اس طرح امت کے پاس قرآن مجید تو باقی رہ گیا لیکن یہ ایک ایسا قرآن تھا جس کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ یہ محض خالی الفاظ کا ڈھانچہ ہے جس سے متصوفین نے معانی کشید کر لئے ہیں، اور بقول دریدہ دہن جلال الدین رومی: ہڈیاں کتوں کے لئے چھوڑ دی گئی تھیں[2]۔

اسلام میں تصوف کی پیدائش گویا ایک نئے دین کی آمد تھی۔ یہ وہی معروف تنسیخی عمل تھا جو اہل یہود تورات کے سلسلے میں اس سے پہلے انجام دے چکے تھے۔ ایک نئے دین کی آمد وحی ربانی کی تنسیخ اور اس کی معطّلی کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اہل تصوف نے کتابِ ہدایت کی تنسیخ کا عمل مختلف سطحوں پر انجام دیا۔ صرف باطنی معانی کی تلاش پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ قرآن کی معروف اصطلاحوں کو معانی کے ایسے قالب عطا کئے گئے جس نے قرآن مجید پر اجنبی تصورات کے پہرے بٹھادئے۔ اصطلاحوں کی یہ صوفیانہ تعبیر مذہبی فکر میں کچھ اس طرح داخل ہوگئی کہ تصوف کے مخالفین کی تفسیریں بھی اصطلاحوں کے ان تعبیری بوجھ سے خالی نہ رہ سکیں۔

باطنی معانی

وحی ربانی کی تنسیخ اور اس کے معانی پر پہرہ بیٹھادینے کی اس سے بہتر ترکیب اور کیا ہوسکتی تھی کہ اس میں پراسرار باطنی معانی دریافت کئے جائیں۔ اس طریقۂ کار نے قاری کے لئے آیاتِ ربّی میں اپنے ذاتی رجحانات پڑھنے کی راہ ہموار کردی۔ متصوفین نے یہ عقیدہ وضع کیا کہ ''ان القرآن ظاهرا وباطنا والمراد باطنة''، یعنی قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن اور اصلی مقصود و مطلوب تو باطن ہی ہے[3]۔ اس خیال کی توثیق کے لئے قرآن مجید کے متعلق ایک فرضی حدیث بھی وضع کی گئی جس کے مطابق آپ ﷺ نے فرمایا ''وما من آية الا

ولها ظاهرٌ و باطنٌ و حل و مطلعٌ"۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دروازۂ رسالت ونبوت تو بند کردیا البتہ دروازۂ فہم کھلا رکھا گیا ہے۔ حضرت علیؓ کے حوالے سے یہ بات بھی کہی گئی کہ اب سلسلۂ وحی کے انقطاع کے بعد ہمارے ہاتھ میں فہم قرآن کے علاوہ اور کچھ نہیں رہا کہ اللہ جسے چاہے قرآن میں فہم عطا کردے[۴]۔ فہم قرآن کی باطنی تفسیر کے حوالے سے صوفیاء اوراہل دل کے لئے قرآن کی من مانی تشریح وتاویل کی سند فراہم کردی گئی۔

عبد اللہ بن عباس کے حوالے سے یہ روایت سامنے لائی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ اگر میں آیت ﴿**الله الذي خلق سبع سموات و من الأرض مثلهن......**﴾ (سورہ طلاق:۱۲) کی تفسیر بیان کروں تو تم لوگ مجھے پتھر ماروگے یا یہ کہو گے کہ عبداللہ بن عباس کافر ہے[۵]۔ بخاری نے ابوہریرہؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ بقول ابوہریرہؓ: رسول اللہ نے مجھے دو برتن عطا کئے ایک کو تو میں نے عام کردیا، دوسرے کو بھی اگر کھول دوں تو میری شہہ رگ کاٹ ڈالی جائے[۶]۔ اس قسم کی روایتوں سے اس تأثر کو تقویت ملتا تھا کہ قرآن جیسا کہ وہ کچھ ہے اس سے کہیں زیادہ ان اسرار ورموز کا خزینہ ہے جس کی اصلی معرفت علم باطنی کے بغیر ممکن نہیں اور علم باطن کے بارے میں یہ تأثر عام تھا کہ **اولاً** اسے رسول اللہ نے اپنے خاص صحابہ کو تعلیم دی جن میں بعض روایتوں کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت ابوبکرؓ کو فائق بتایا گیا۔ **ثانیاً** صوفیاء نے "علم لدُنّی" کا تعلق حضرت خضر کی تراشیدہ افسانوی[۷] شخصیت سے جاملایا۔ ان کے نزدیک حضرت موسیٰ کے تذکرے میں جس ﴿**عبداً من عباد**﴾ کا تذکرہ ہے اور جس کے بارے میں علم نبوت کا پتہ چلتا ہے وہ دراصل حضرت خضر کی ذات ہے۔ حضرت علی کو بھی علم باطنی کے حوالے سے مرکزی اہمیت حاصل رہی، البتہ حضرت خضر کے بارے میں یہ عقیدہ عام طور پر معروف ہوگیا کہ وہ مختلف عہد میں اہلِ دل سے براہ راست رابطے میں رہے ہیں اور ان سے مختلف اصحاب کشف کے اکتساب فیض کی کہانیاں زبان زد عام ہوگئیں۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ وہ علماء ظاہر بھی جو تجدید دین کے بلند آہنگ دعوؤں کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ انہوں نے بھی حضرت خضر سے نہ سہی کم از کم حضرت علی سے باطنی علم کی سند لینا ضروری سمجھا[۸]۔

علم باطنی یا علمِ لدُنّی کے پیدا کردہ التباسات نے جہاں بعض شیعہ گروہوں کو ایک الگ دین تعمیر کرنے کی گنجائش فراہم کردی وہیں اہل سنت کے صوفیاء بھی ان خواص سے فوائد کشید کرنے میں پیچھے نہ رہے۔ جب ایک بار اصولی طور پر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ "**فالعلم ظاهر و باطن و القرآن ظاهر و باطن و حديث رسول الله ظاهر و باطن**"[۹]۔ تو پھر اس پوشیدہ قرآن اور پوشیدہ حدیث کی دریافت میں غیر معمولی دلچسپی کا پیدا

ہونا ایک فطری امر تھا۔

باطنی تاویل نے صوفیاء کے لئے قرآن میں اپنے ذہنی رجحانات پڑھنے کی راہ ہموار کردی، حتیٰ کہ صریح اجنبی اور غیر قرآنی خیالات کے لئے بھی قرآن کو ہی تختۂ مشق بنایا گیا۔ مثال کے طور پر ﴿**منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری**﴾ کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں فلسفۂ وحدۃ الوجود کا بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ ہم سب احدیت سے نکلے تھے فنا ہوکر پھر احدیت میں جا چھپیں گے پھر بقا ملے گی اور دوبارہ نمودار ہوں گے[۱۰]۔ ﴿**الحمد لله**﴾ کی تاویل میں تصوف کے شیخ اکبر ابن عربی نے اسی وجودی فلسفے کا بیان پڑھا۔ ان کے مطابق ﴿**الحمد لله**﴾ سے مراد ایک ایسی حمد مطلق ہے جس میں وہی حامد بھی ہے اور وہی محمود بھی، وہی عابد بھی ہے اور وہی معبود بھی، وہی مبتدا بھی ہے اور وہی منتہیٰ بھی[۱۱]۔ باطنی تاویلات کے ذریعے صوفیاء نے اپنے تمام انحرافاتِ فکری اور اختراعاتِ ذہنی کے لئے قرآنی اساس فراہم کرنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ میں ﴿**فاذکروه کما هداکم**﴾ کا جہاں تذکرہ آیا ہے اس سے ایک ایسا ذکر مراد لیا گیا جو خالصتاً غالی صوفیوں کی اختراع تھا۔ کہا گیا کہ اس آیت میں چھ قسم کے اذکار کا تذکرہ ہے نفس کا ذکر، دل کا ذکر، ذکرِ سرّ، ذکرِ روح، ذکرِ خفی اور ذکرِ ذات[۱۲]۔ اسی طرح سورہ بقرہ کی آخری آیتوں سے وجودی فلسفے پر دلالت لائی گئی۔ کہا گیا کہ ﴿**غفرانک ربنا و الیک المصیر**﴾ سے مراد یہ ہے کہ بارِالٰہا! ہمارے وجود اور ہمارے صفت کی مدد فرما اور وہ اس طرح کہ ہمارے وجود اور ہماری صفات کو اپنے وجود اور اپنی صفات سے محو کردے: "**اغفرلنا وجوداتنا وصفاتنا وامحها بوجودک و وجود صفاتک (والیک المصیر) بالفناء فیک**"، یعنی یہ کہ بارالٰہا ہمارے وجود سے گناہ کو بخش دے کہ ہمارا وجود ہی سب سے بڑا گناہ ہے۔ ابن عربی نے انسانی وجود کو اکبرالکبائر قرار دیا اور اسے عاشق و معشوق کے پردے میں سمجھانے کی کوشش کی۔ ان کے بقول معشوقہ کی نظر میں عاشق کا سب سے بڑا گناہ خود اس کا وجود ہے جسے کسی دوسرے گناہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ یہی معاملہ انسانی وجود کا خدا سے الگ شناخت قائم کر لینے کا ہے جس کی تلافی اس کی اسی وجود میں واپس ملے بغیر نہیں ہوسکتی[۱۳]۔ فنا فی اللہ یا فنا فی الذات کے بغیر اس جرم عظیم کا ازالہ نہیں ہوسکتا۔ اور یہی وہ عمل ہے جسے صوفیاء نے جہادِ اکبر سے تعبیر کیا اور جس کے لئے نہ صرف یہ کہ ایک حدیث "**رجعنا من جهاد الاصغر الی جهاد الاکبر**"[۱۴] وضع کی گئی بلکہ قرآن میں وارد آیات جہاد کی باطنی تاویل کے ذریعے اس نقطہ نظر کو جواز فراہم کیا گیا۔ چنانچہ ﴿**یجاهدون في سبیل الله ولا یخافون لومة لائم**﴾(مائدہ:۵۴) کہ تفسیر میں ابن عربی نے لکھا: "﴿**یجاهدون فی سبیل الله**﴾ **بمحو صفاتهم و افناء ذواتهم التی هی حجب مشاهداتهم**

﴿ولایخافون لومة لائم﴾ من نسبتهم الی الاباحة وا لزندقة والکفر و عزلهم بترک الدنیا ولذاتها بل بترک الآخرۃ و نعیمھا[۱۵]یعنی یہ کہ اہل تصوف کے لئے اصل جہاد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات و صفات کو خدائی ذات وصفات کے ذریعے محو کردیں اور ایسا کرنے میں انہیں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت یا کافر و زِندیق قرار دینے والوں کے فتوے کا قطعی پاس نہ ہو۔ ظاہری اور باطنی قرآن کے تصور سے فطری طور پر یہ تأثر پیدا ہوتا تھا کہ قرآن جیسا کہ وہ ہے باطنی معانی کے بغیر اس کی اصل روح تک رسائی نہیں ہوسکتی۔ بالخصوص جب کبار اہل علم اس عقیدے کی پرزور وکالت کررہے ہوں کہ بعض علوم پوشیدہ راز کی صورت میں ہوتے ہیں جن تک کسبی علم کے ذریعہ نہیں بلکہ زہد کے ذریعے ہی رسائی ہوسکتی ہے۔[۱۶]

باطنی معانی یا علم لدُنی کو سند عطا کئے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین مبین کی شکل مسخ ہوکر رہ گئی۔ نہ صرف یہ کہ قرآن مجید کی ترسیلی صلاحیت کے سلسلے میں التباسات پیدا ہوئے بلکہ اصحاب کشف کی دخل اندازیوں کے بغیر قرآن مجید معارف و معانی سے خالی ظاہری الفاظ کا ڈھانچہ قرار پایا۔ رسول اللہ کے سلسلے میں اس قسم کے اتہامات کہ آپؐ نے باطنی معانی کی تعلیم صرف چند مخصوص لوگوں کو دی تھی، آپ کے فریضۂ رسالت پر شبہات وارد کرنے کا موجب ہوئی۔ باطنی علوم کے قائلین نے اس قرآنی بیان کو یکسر نظر انداز کردیا جس میں رسول اللہ کو "بلغ ما انزل الیک" کے حکم کے ساتھ ساتھ اس بات کی تاکید بھی کردی گئی تھی کہ ﴿اذا ما بلغت الرسالة......﴾۔ متصوفین نے اس مفروضہ حدیث کو شہرت کے معیار تک پہنچا رکھا ہے جس میں حضرت علی سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے مجھے علم کے ستر ابواب بتا رکھے ہیں اور میرے سوا یہ علم کسی اور کو نہیں بتایا۔[۱۷]

آگے چل کر باطنی علم کے سلسلے میں یہ عقیدہ بھی عام ہوا کہ اس کا سلسلہ بواسطۂ علی، رسول اللہ سے جاملتا ہے۔ البتہ بہت سے اصحاب کشف حضرت خضر کے توسط سے بھی اس علم کے دعویدار بن بیٹھے۔ بعضوں نے راست اپنی روحانی ریاضتوں کے ذریعے اپنے قلب کو تجلی الٰہی سے منور کرنے کا دعویٰ کردیا۔ بقول ابوطالب مکی "ھذا ھو العلم النافع الذی بین العبد و بین اللہ تعالیٰ وھو الذی یلقاہ بہ"[۱۸]ابوطالب مکی نے علم باطن کو علم ظاہر پر یک گونہ فوقیت دیتے ہوئے یہ بھی کہا کہ "فضل العلم الباطن علی الظاھر کفضل الملکوت علی الملک"[۱۹]،علم باطن کی اس فضیلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وحی ظاہر اور اس کے وثیقے کی مرکزی اہمیت بھی جاتی رہی۔ یہ خیال عام ہوا کہ اللہ تک پہونچنے والے راستے دو قسم کے ہیں۔ ایک راستہ تو وہ ہے جس کی وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء نے تلقین فرمائی اور دوسرا وہ جسے الہام اور معارف اولیاء نے متعین کیا ہے۔[۲۰] جب یہ خیال عام ہوجائے کہ اولیاء اپنے کشف اور زہد کی بنیاد پر نجات کی راہ دریافت کر سکتے ہیں تو پھر نبی کی نہ تو ناگزیر ضرورت رہی اور نہ

ہی قرآن مجید کی وہ مرکزی حیثیت۔ اب مسندِ رسالت پر ولایت کے حوالے سے خود اہل تصوف براجمان تھے جنہوں نے **اولاً** علم باطنی کے حوالے سے معانیٔ قرآن کی کلید اپنے ہاتھوں میں لے رکھی تھی **ثانیاً** وہ ایک وفات شدہ پیغمبر کے مقابلے میں خود کو مسندِ رسالت کا زیادہ حق دار سمجھتے تھے اس لئے کہ ان کا دعویٰ تھا، جیسا کہ بایزید بستامی سے منسوب ہے ''**اخذتم علمکم عن المیتو أخذنا علمنا عن الحي الذی لایموت**''[۲۱]۔ علم باطنی کے دعویدار چونکہ اس خیال کے بھی حامل تھے کہ رسولﷺ اور ولی کا مآخذ ومنبع ایک ہے بقول ابن عربی: ''**فإنه أخذ من المعدن الذي یأخذ منه الملک الذي یولیٰ به إلیٰ الرسول**''[۲۲] یعنی جہاں سے نبی لیتے ہیں اسی مقام سے ولی لیتے ہیں۔ اس لئے آگے چل کر تصوف کے حوالے سے نئی نئی نبوت کا ظہور ایک فطری عمل تھا۔ ابن عربی کا ''**حدثني قلبي عن ربي**'' کہنا یا شاہ ولی اللہ کے یہاں ''**ألهمني ربي**'' کی تکرار اسی بات پر دال ہے کہ نبوت کے یہ نئے دعویدار گو کہ اپنے الہام کو نبی سے کم تر درجے کا الہام قرار دیتے تھے لیکن انہیں خدا سے راست مکالمے کی سہولت حاصل تھی۔ علم باطن کی کلید نے صوفیاء کو ایک قدم آگے بڑھ کر اس منصب کبریٰ پر فائز کر دیا جو انبیاء کے دائرۂ عمل سے بھی باہر تھا۔ کہا گیا کہ اہل باطن کے دل جب آلودگی سے پاک ہوجاتے ہیں تو ان کا دل ایک ایسے آئینے کے مانند ہو جاتا ہے جس میں وہ لوح محفوظ کی جھلک دیکھ سکیں[۲۳]۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ اہل دل خواب میں وہی کچھ دیکھتے ہیں جو انبیاء بیداری میں دیکھتے ہیں[۲۴]۔

باطنی علوم کے ان دعویداروں نے نہ صرف یہ کہ معانی قرآن پر من مانی تاویلات کے پہرے بٹھا دیئے اور اسے عام انسانوں کے لئے ایک بے مغز وثیقہ باور کرانے کی کوشش کی بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر عملی طور پر صوفی قرآنوں کی تصنیف کا ایک سلسلہ جاری کر دیا۔ اہل دل کے ملفوظات، کبار اہل تصوف کی تصانیف، باطنی معانی کا مآخذ ومنبع بن گئیں جسے سلوک کی منزل طے کرنے والوں نے دستور العمل کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ جس طرح کتب فقہ نے فقہائے ظاہر کی قیل وقال سے قرآن مجید کو کتاب رشد و ہدایت کے بجائے محض کتابِ قانون بنا کر رکھ دیا تھا اور جس طرح قرآن مجید کے مقابلے میں فقہ کو دینی زندگی کے حوالے سے عملی قرآن کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، اسی طرح صوفیاء کے ملفوظات نے روحانی ترقی کے لئے دستور العمل کی حیثیت اختیار کرلی۔ اب چونکہ یہ خیال عام تھا کہ قرآن کے باطنی معانی کا بیان انہی ملفوظات میں محفوظ ہے جسے اہل کشف نے راست اپنے دل پر منکشف کیا ہے، اس لئے سلوک کی منزل طے کرنے والوں کے لئے قرآن میں کوئی کشش باقی نہیں رہ گئی۔ یہ کچھ وہی صورت حال تھی جس کا بیان اہل یہود کے قبالائی ادب میں پایا جاتا تھا جس کے بقول تورات کی روح اس کے باطنی معنوں میں پوشیدہ ہے۔ تورات کا نزول ستر آوازوں اور صداؤں پر

مشتمل ہے۔ یہی وہ راز ہے جو سینائی پر ظاہر ہوا اور یہی اب Malkhut کی شکل میں صفات ربوبیت کو Sefirot میں ظاہر کر رہا ہے۔ اس خیال کے مطابق جو لوگ مشاہدۂ حق کے متمنی ہوں انہیں تورات کے حروف اسماء الحسنٰی اور شجرِ کائنات میں عالمین بین العالمین کے مابین امتیاز نہیں کرنا چاہئے۔ سالک اگر ایسا کر سکے تو اسے محسوس ہوگا کہ خود اس کی ذات میں اسماءِ حسنٰی اور مقدس حروف وصدا کا ارتکاز عمل میں آ گیا ہے[۲۵]

کتابِ ہدایت بنام کتابِ حرف

کلمۂ ﴿کن﴾ میں صوفیاء کی غیر معمولی دلچسپی نے انہیں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک طرح کی حرف پرستی میں مبتلا کر دیا۔ جلد ہی اس خیال کو قبولِ عام حاصل ہوگیا کہ کلام الٰہی دراصل حروف کا مجموعہ ہے۔ حروف ہی سب کچھ ہیں ان کے راز سے رازِ خدائی عبارت ہے۔ اللہ کے اسماء بھی بنیادی طور پر حروف کے مرکبات ہیں اس لئے اصل قدر و قیمت تو حرف کی ہے معانی کی دنیا بھی اسی حرف میں آباد ہے۔ صوفیاء کی اس حرف پرستی نے قرآن مجید کو ایک ایسی کتاب میں تبدیل کر دیا جو حروف کے پر اسرار arrangement سے عبارت تھی۔ اس کتاب کے اصل معانی اب الفاظ میں نہیں بتائے جاتے تھے اور نہ ہی ظاہری معانی کو کتاب ہدایت کا اصل الاصل سمجھا جاتا تھا کہ اب ساری توجہ حروف کے اسرار و رموز کی دریافت پر مرکوز تھی جسے بقول صوفیاء: خدا تعالیٰ صرف اپنے مخصوص اصحاب کشف پر القا کرتا تھا۔ قرآن مجید جس کی حیثیت اب مجموعۂ حروف کی رہ گئی تھی۔ اس کے اسرار و رموز پر اصحاب کشف کی monopoly قائم ہوگئی جنہوں نے قرآن مجید کے سلسلے میں بانگ دُہل یہ اعلان کر دیا کہ حرف ہی عین روحانیت ہے، ان ہی حروف سے کلام الٰہی مرکب ہے اس لئے ان حروف کے اندر جو معانی ہیں وہی وہ روحانیت ہے جو مناظر سے نزول کرتی ہے[۲۶]۔ یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں جو آیاتِ رحمت ہیں وہ مستحقین کے حق میں ملائکہ رحمت ہیں اور سعد ہیں اور اسی طرح آیاتِ عذاب ملائکہ عذاب اور نحس ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ حروف منقوط منحوس مناظر کے ہیں اور غیر منقوط سعد مناظر کے، اور یہ کہ جس حرف پر ایک نقطہ ہے وہ سعادت سے زیادہ قریب ہے اور جس پر دو ہیں وہ متوسط اور جس پر تین نقطے ہیں ان کی حیثیت نحسِ اکبر کی ہے[۲۷]۔ حروف کے اس پوشیدہ راز سے واقفیت کو اہل تصوف نے رازِ رُبوبیت سے واقفیت پر محمول کیا اور حروف کے ان خواص کی روشنی میں قرآن مجید کو کتابِ حرف کی حیثیت سے پڑھنے کی دعوت دی۔

ساتویں صدی میں علی البونی (م۶۲۲ھ) ابن عربی (م۶۳۸ھ) اور ابن طلحہ العدوی (م۶۵۲ھ) کی منظم کوششوں کے نتیجے میں قرآن مجید اپنے اصل وظیفۂ ہدایت سے دور صوفیاء کے حلقے میں white magic کی

text book کی حیثیت سے پڑھا جانے لگا۔ حروف قرآنی کے ذریعے کائنات میں تصرفات کی کوششوں کو 'مباح سحر' کا نام دیا گیا۔ اور ان غالی صوفیوں نے اپنے ایجاد کردہ اسرار حروف قرآنی کو روایتی راسخ العقیدہ مسلم فکر کا حصہ باور کرانے کی کوشش کی۔ گو کہ یہ صوفیاء اپنے عقیدے میں وحدۃ الوجودی تھے، ان کا خیال تھا کہ وجود کا نزول ایک ہی وحدہ سے ہوا ہے اور یہ کہ حروف کے اندر وہ مخفی قوتیں پوشیدہ ہیں جو کائنات میں جاری رہتی ہیں اور یہ وہی حروف ہیں جو اسماء الٰہی سے نکلے ہیں۔ لہٰذا اس عالم عنصری میں ان اسماء کے ذریعے تصرفات کیا جاسکتا ہے، شرط یہ ہے کہ انہیں اہل کشف مطلوبہ کمال احتیاط کے ساتھ استعمال کریں۔ حروف کے سلسلے میں اس قسم کے خیالات اہل یہود کے قبالائی ادب سے مستعار تھے لیکن ان صوفیاء نے چونکہ اس نظریئے کی تمام تر بنیاد قرآن مجید میں تلاش کرنے کا دعویٰ کیا۔ اور قرآن مجید کو سرّ حروف اعظم کی حیثیت سے پیش کیا اس لئے اس اجنبی خیال کو اپنی تمام تر مضرت رسانی کے باوجود یکسر باطل قرار دینا ممکن نہ ہوسکا۔ ایسا اس لئے بھی کہ سرّ حروف کے اس نظریئے کی بنیاد ابن عربی نے کلمہ ﴿کن﴾ کے حوالے سے عین قرآن کے اندر ڈھونڈھ نکالنے کا دعویٰ کیا۔ قرآن کو پر اسرار حروف کا مجموعہ قرار دینے والوں نے بعض حروف کی پوشیدہ قوتوں کو خاص طور پر اپنی توجہ کا موضوع بنایا جس میں اللہ کے 'الف' کے علاوہ، جس کے عمود کو ذات باری کی کبریائی سے تشبیہ دیا گیا، محمد کا 'میم' صوفیاء کی خاص توجہ کا مرکز بنا۔ کہا گیا کہ 'بسم' کا مرتبہ عظیم اس لئے ہے کہ اس میں 'میم' موجود ہے جس کی عددی قوت ۴۰ ہے، جو اس کے کمال پر دال ہے۔ ﴿حتی اذا بلغ اشده و بلغ اربعين سنة﴾ سے یہ دلیل لائی گئی کہ حرف 'میم' رشد و کمال کو پہنچا ہوا حرف ہے سو جو شخص حرف 'میم' کو روزانہ چالیس بار دیکھے تو اس کے یہاں خیر و برکت میں اضافہ ہوگا[28]۔ کہا گیا کہ حرف 'میم' ہی سے 'بسم اللہ' کامل ہوا ہے[29]۔ حرف 'میم' کے حوالے سے ایسے نقوش بھی تیار کئے گئے جس کا اپنے پاس رکھنا ہر قسم کی کامیابیوں کے لئے ضمانت قرار پایا[30]۔ کہا گیا کہ جس شخص پر حرف 'میم' کے اثرات میں سے ایک امر بھی منکشف ہوگیا وہ عالم کے عجائبات کا مشاہدہ کرتا ہے[31]۔ کچھ اسی قسم کے خیالات کم یا زیادہ دوسرے حروف کے بارے میں بھی ظاہر کئے گئے مثلاً حرف 'ب' کے بارے میں یہ کہا گیا کہ اس سے مراد ہے "بي ما كان و بي ما يكون" یعنی میرے ساتھ وہ جو تھا اور میرے ہی ساتھ وہ جو ہوگا[32]۔ 'بسم اللہ' میں جو حرف 'ب' ہے، اسے لکھ کر بازو میں باندھنے پر پُراسرار برکتوں اور فرشتوں کے انوار کی بشارت دی گئی[33] اور حرف 'ہ' کے حوالے سے مانگنے والی دعاؤں کو مستجاب بتلایا گیا۔ ایسی دعائیں بھی وضع کی گئیں جن میں بلاتکلف کہا گیا کہ "اللهم اني اسئلک بالهاء" حرف 'ہ' کے حوالے سے ایسے پراسرار ناقابل فہم اور ناقابل تعبیر و تاویل نقوش بھی تیار کئے گئے جنھیں مومنین کی داد رسائی کے لئے اکسیر بتایا گیا[34]۔ سورۂ فاتحہ میں نہ

پائے جانے والے ان سات حروف پر بھی طرح طرح کی قیاس آرائیاں کی گئیں اور انہیں سواقط سورۂ فاتحہ قرار دے کر ان کے خواص متعین کرنے کی کوشش کی گئی۔ کہا گیا کہ جو سات حروف سورۂ فاتحہ میں استعمال نہیں کئے گئے ہیں وہ دراصل حروف عذاب ہیں، جن کے استعمال سے دشمنوں کو عذاب اور تکلیف میں مبتلا کیا جاسکتا ہے[۳۵]۔

حروف کے خواص، ان کا سرد گرم، یا خشک وتر ہونا اور ان کے اعداد کا تعین گوکہ صوفیاء کے یہاں مختلف فیہ مسئلہ رہا البتہ قرآن مجید کے اس باطنی راز کی سند کے لئے خاندان علوی پر اپنے انحصار میں وہ تقریباً متفق رہے۔ کہا گیا کہ قرآن مجید کی باطنی تعبیر جو حضرت علی سے امام جعفر صادق تک پہونچی تھی دراصل ان اسرار و رموز پر مشتمل تھی جن کے ذریعے مستقبل کا حال بیان کیا جاسکتا تھا۔ جعفر صادق سے ایک فرضی کتاب، 'کتاب الجفر' بھی منسوب کی گئی جس کے بارے میں کہا گیا کہ اس میں اہل بیت پر مستقبل میں گذرنے والے آلام ومصائب کا حال لکھا تھا۔ اسی حوالے سے بعض لوگوں نے علم جفر کا سلسلہ جعفر صادق تک پہنچا دیا۔ حالانکہ قرآن مجید کے سلسلے میں سرِّ حروف کی تمام تر دریافت خالصتاً اجنبی مآخذ کی مرہون منت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف خارجی مآخذ سے آنے والی معلومات نے علم الاعداد کو ایک انتہائی پیچیدہ اور مختلف فیہ فن بنا کر رکھ دیا۔ مثلاً حروف 'ابجد' اور 'اسماء حسنٰی' کے مخفی خصائص، حساب الجمل، (کسی ایسے نام کی عددی قدر کا اظہار جسے پوشیدہ رکھنا مقصود ہو) الکسر والبسط (یعنی کسی متبرک نام کے حروفِ ترکیبی کا مطلوب کے نام کے حرف کے ساتھ جوڑنا) اور خود حروف کی عددی قیمتوں کے سلسلے میں اختلاف کا پایا جانا اس امر پر دال ہے کہ جو لوگ قرآن میں حروف کے اعداد کے تعین، یا راز حرف کی تلاش میں کوشاں رہے ہیں ان کے inspiration کے مآخذ مختلف ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ ہندی، یہودی روایتوں میں حروف اور اعداد کی پوشیدہ قوتوں کے سلسلے میں جو مختلف خیالات پائے جاتے تھے اور زمانہ قدیم سے باطنی عقائد کے علمبرداروں میں سحر اور نجوم کے ذریعے تصرفات کے سلسلے میں جو عقائد عام تھے ان سب کا عکس ان متصوفین کے دل و دماغ پر پڑا ہے نتیجہ یہ ہے کہ جفر الکبیر، جفر الصغیر اور جفر المتوسط میں ابجدی ترتیب کے اختلاف کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ حروف کی عددی قدر بدل جاتی ہے جس سے تعبیر کا مسئلہ سخت پیچیدہ ہوجاتا ہے بلکہ مروّجہ علم الاعداد جو حروف شمسی اور قمری کی علیٰحدہ علیٰحدہ گروپ بندی پر مشتمل ہے اس سے جفر کے دوسرے نظام کی تطبیق بھی مشکل ہو جاتی ہے۔ اس اختلافی صورت حال کی پیچیدگی بالآخر بعض ماہرین فن کو بھی یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ (بقول حاجی خلیفہ) اس کا صحیح مفہوم سمجھنے کے اہل مہدی آخرالزماں ہوں گے[۳۶]۔

قرآن مجید میں حروف کے اسرار و رموز دریافت کرنے کی تمام تر کوششیں جو کم وبیش ہزار سال پر پھیلی ہوئی ہیں راز خدائی کی دریافت پر منتج نہ ہوسکیں اور نہ ہی حروف کی ترتیب وتہذیب کے سلسلے میں متصوفین کوئی

واقعی راز دریافت کر پائے۔ صدیوں پر مشتمل اس طویل عہد میں جس کی باقاعدہ ابتداء حلاّج سے ہوتی ہے ہمیں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا جسے تاریخی پیمانوں پر شواہد کی روشنی میں درست قرار دیا جاسکے اور یہ کہا جاسکے کہ راز ﴿کن﴾ کی دریافت سے صوفیاء نے کوئی نئی کائنات بنالی ہو یا موجودہ جاری کائنات میں حروف کی ان پوشیدہ قوتوں کے سہارے تصرفات کے مرتکب ہوئے ہوں۔ ہاں اتنا ضرور ہوا کہ قرآن مجید کے سلسلے میں ان پے درپے کوششوں نے عام ذہنوں میں یہ التباس پیدا کردیا کہ یہ کتاب ہدایت نہیں بلکہ اس کے اندر راز خدائی بند ہیں جس کی کلید اگر کسی کے ہاتھ لگ جائے تو نجات ہی کیا چشم زدن میں وہ تصرفات کائنات کے منصب پر فائز ہوسکتا ہے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں یہ خیال دراصل اس کے اصل فریضۂ منصبی functional role کی معطّلی پر منتج ہوا۔ جب ایک بار اس کی پراسراریت کے سلسلے میں عام مسلم ذہن میں التباسات پیدا ہوگئے تو پھر اس سے وہ کام بھی لیا جانے لگا جس کے لئے اسے قطعی نازل نہیں کیا گیا تھا۔ تُرکی اور افریقہ کے بعض ممالک میں قرآن مجید سے فال نکالنے کے لئے loose sheets میں حافظ عثمان کے مطبوعہ قرآن نے شہرت حاصل کرلی کہ اب قرآن نام تھا ایک ایسی کتاب کا جس سے کہانت کا کام لیا جاتا تھا اور جسے جفر اور وِفق کی بنیادی کتاب کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔

حروف کے اسرار اور ان کے مفروضہ عددی قوت نے عام ذہنوں میں عجیب وغریب التباسات راسخ کئے۔ صوفیاء کے حلقے میں مفروضہ حدیث قدسی ''انا احمد بلامیم'' نے ذات باری کے سلسلے میں عجیب و غریب تصورات کو جنم دیا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ 'الف' جو اللہ کا پہلا حرف ہے تین حروف 'ا ل ف' پر مشتمل ہے جس کی عددی قدر '۱۱۱' ہے (ا=۱، ل=۳۰، اور ف=۸۰) '۱۱۱' کا یہ عددی قدر دراصل اللہ کے ا=۱، محمد کا م=۴۰، اور علی کا ع=۷۰ کے مقابل ہے جس کی مجموعی قدر '۱۱۱' ہوتی ہے۔ بعض فرقوں نے '۱۹' کے عدد کو خاص تقدّس عطا کیا کہ ان کے خیال میں اس سے وحدانیت کا اثبات ہوتا تھا اور بعض فرقوں نے 'ھو' کے عدد '۱۱' میں 'بسملہ' کی عظمت مجسم دیکھی۔ آیات قرآنی کے سلسلے میں ان عدد کو رواج ملنے کے پیچھے دراصل صدیوں کی کاوشیں تھیں۔ ابتداء میں حلاّج اور ان کے معاصرین نے حرف مقطعات کی اسرار و رموز کی عقدہ کشائی کا جو کام شروع کیا تھا اور جس پر کتاب الطّواسین میں ابتدائی اشارے ملتے تھے، اس نے آگے چل کر ایک معتبر قرآنی علم کی حیثیت اختیار کرلی۔

حروف قرآنی کی ان مفروضہ عددی قوت کو مسلم فکر میں رفتہ رفتہ اتنا اعتبار مل گیا کہ برِّ صغیر میں خود کو دوسرے الفئے کا مجدد اعظم کہلانے والے احمد سرہندی نے اپنے تجدیدی منصب پر دلیل لانے کے لئے اسی عددی

علم کا سہارا لیا۔ انہوں نے نئے الفئے میں اپنی دینی حیثیت پر کلام کرتے ہوئے کہا: محمد احمد شد[۲۲]

کتاب ہدایت بنام طلسماتِ قرآنی

حروف قرآنی کے خواص اور ان کے اعداد کے تعین نے بہت جلد ایک ایسے علم کو جنم دیا جو قرآن کے تصور توحید سے راست متصادم تھا۔ قرآن مجید نے کائنات میں تصرفات کا منبع و مآخذ صرف اور صرف خدائے واحد کی ذات کو قرار دیا ہے۔ نفع ونقصان کا اختیار، حیات اور موت کے فیصلے صرف اور صرف امر ربی کے مرہون منت ہیں۔ قرآن مجید خدا اور بندے کے راست استجاب کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ خدا بندوں کی شہہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ البتہ جن لوگوں نے قرآن مجید میں حروف کے اسرار کا پتہ لگایا یا ان کی عددی قیمت کا تعین کیا۔ وہ قرآن مجید کے اس توحیدی پیراڈائم کے برعکس اس خیال کے حامل تھے کہ خود الفاظ قرآن میں ایسی تسخیری قوتیں پوشیدہ ہیں جن کے ذریعہ عالم میں تصرفات کیا جاسکتا ہے۔ گویا جو چیز صرف ذاتِ باری کے لئے مخصوص تھی اسے ان حضرات نے توسیع دیکر کتاب مقدس کی طرف منتقل کر دیا یا کم از کم کتاب مقدس کو بھی اس میں شامل کرلیا۔ ابتدائی صدیوں میں کلامی اثرات کے زیر اثر خلق قرآن کا جو مسئلہ اٹھا تھا اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا تھا کہ قرآن مجید بھی گویا ذات باری کا ہی ایک لفظی توسیعہ (extension) ہے۔ اس قسم کی التباسات فکری نے بھی حروف قرآنی میں پوشیدہ قوتوں کے سلسلے میں التباس پیدا کیا۔

قرآن مجید کے سلسلے میں مسلمانوں میں ایک غیر متزلزل یقین پایا جاتا تھا، روز اول سے اس کا کلام ربی ہونا ہر خاص و عام پر واضح تھا۔ یہ ایک ایسا وثیقہ تھا جس پر امت کے تمام ہی گروہ یکساں فخر کرتے تھے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں مسلمانوں کے دل و دماغ میں راسخ، اس عظمت کا فائدہ اٹھاتے ہوئے عاملین غیر صالحین نے اسے اپنی تمام کج فکری اور پراگندہ ذہنی کے لئے تختۂ مشق قرار دے ڈالا۔ مروجہ علم تنجیم اور علوم کہانت کی مدد سے ایک ایسے پیچیدہ نظام کی تخلیق کی گئی جس کی تمام تر اساس قرآن مجید کی ان آیات میں ڈھونڈ نکالی جن میں نجم، کواکب، بروج جیسے الفاظ آئے تھے۔ پھر چونکہ باطنی معانی کے حوالے سے عاملین غیر صالحین نے قرآن مجید میں اپنے ذہنی رجحان پڑھنے کی گنجائش پیدا کرلی تھی۔ اس لئے ان کے لئے یہ ممکن ہوگیا کہ قرآن مجید کو علم سیمیاء white magic کی کتاب کے طور پر برتیں اور اس کی مختلف آیتوں میں مختلف قسم کے تسخیری خواص تلاش کریں۔ اہل یہود کے کاہنوں میں یہ خیال اجنبی نہیں تھا کہ تورات کے اصل معانی عبرانی زبان کے ابجد میں پوشیدہ ہیں۔ خدا اگر تمام علوم پر محیط ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ان حروف کو خاص ترتیب اور تناسب کے

ساتھ ترتیب دینے کا فن جانتا ہے۔ آگے چل کر قبالائی تصوف نے تو یہ عقیدہ بھی وضع کرلیا تھا کہ خدا نے کائنات کی تخلیق حروف کے سہارے کی۔ بعضوں نے یہ بھی کہا کہ ایک سے دس تک کے عدد میں غیر معمولی اسرار پوشیدہ ہیں جن کے الٹ پھیر پر بہت کچھ منحصر ہے۔ کتاب پیدائش کی قبالائی تفہیم کے مطابق حرف میں پراسرار قوت پوشیدہ ہے جس کے سہارے خدا نے کائنات تخلیق کی۔ کائنات میں جو کچھ بھی ہے ان ہی حروف کی پراسرار قوتوں کا مرہون منت ہے۔ حروف محض ترسیل خیال کا ذریعہ نہیں بلکہ مشاہدۂ حق یا فنا فی الحق کے روحانی تجربے کی کلید بھی ہے۔[۳۸]

متصوفین نے قرآن مجید کو کتابِ ہدایت کے بجائے ایک ایسی کتاب کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی جس میں تصرفات کائنات کے راز پوشیدہ ہوں۔ عوامی قصے، کہانیوں اور غیر ثقہ روایتوں نے، جس میں قصہ گو مفسرین کا کلیدی رول تھا، قرآن مجید کی بعض سورتوں کے سلسلے میں اس قسم کے خیالات پہلے ہی سے عام کر رکھے تھے۔ جس کے مطابق معوذتین کا نزول نبی ﷺ کو ان پر ہونے والے سحر سے آزاد کرانے کے لئے عمل میں آیا تھا۔ بعض روایتوں میں سورۂ فاتحہ کے ذریعے بچھو کے کاٹنے کا علاج بھی بتایا گیا تھا اور بعض روایتیں یہ بتاتی تھیں کہ کس طرح رسول اللہ سونے سے پہلے اپنی حفاظت کی خاطر بعض آیات قرآنی پڑھ کر دم کرلیا کرتے تھے۔ گوکہ اس قبیل کی تمام حکایتیں نہ تو قرآنی طرز فکر سے میل کھاتی تھی اور نہ ہی تاریخی تنقید کی بنیاد پر انہیں صحیح قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن قصہ گو مفسرین، جن میں طبری خاص طور سے قابل ذکر ہیں، نے جتنی کثرت اور تواتر کے ساتھ اس قسم کی حکایتوں کو تفسیری حواشی میں جگہ دے رکھی تھی ان پر عامی مسلمان تو کجا اہل علم حضرات کو بھی حقیقت واقعہ کا گمان ہونے لگا۔ ایک ایسے ماحول میں جب قرآن مجید میں آیات جھاڑ پھونک کی موجودگی اور ان کی تصرفاتی قوتوں پر ایک طرح کا اجماع ہوگیا ہو۔ اس خیال کے لئے وافر گنجائش موجود تھی کہ ان مخصوص آیات جھاڑ پھونک کے علاوہ بھی قرآن مجید میں ایسی آیات تصرفات موجود ہیں جن کی پوشیدہ قوتوں سے بڑے بڑے کام لئے جاسکتے ہیں۔ مسئلہ یہ تھا کہ آیات جھاڑ پھونک کی طرح دوسری آیتوں کے سلسلے میں روایات خاصی کم تھیں اور انہیں شہرت کے اس معیار تک لے جانا بھی مشکل تھا جس پر عام لوگوں کو یقین آسکے۔ سو اس کا حل یہ نکالا گیا کہ مجہول قسم کے بزرگوں کے سر القاء، الہام اور کشف کا الزام رکھ دیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ ان حضرت کو خواب یا بیداری میں آیات کی ان پوشیدہ قوتوں کا راز بتایا گیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ جہلاء پر اس راز کو واضح نہ کیا جائے۔ جہلاء سے مراد وہ لوگ تھے جو ان اختراعات ذہنی کو قرآنی طرز فکر پر پرکھے بغیر تسلیم کرنے کے قائل نہ تھے۔

عاملین غیر صالحین کے القاء والہام کو اعتبار مل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید تنجیم، کہانت اور تصرفات کے textbook کے طور پر پڑھا جانے لگا۔ حروف کے مفروضہ اعداد نے آیات قرآنی کی لفظی ہیئت کو بھی بگاڑ کر رکھ دیا کہ اب جو لوگ قرآن کو کتاب تصرف کی حیثیت سے پڑھنے کے قائل تھے ان کے یہاں آیات کی اصلی حرفی ترتیب بے معنی تھی[۳۹]۔ آیات کے اعداد متعین کئے گئے اور صورتوں کو اعداد کے زائچے میں لکھنے کا کام شروع ہوگیا۔ سیکڑوں آیات پر مشتمل طویل سورتیں اعداد کے چھوٹے سے بکس میں سمٹ آئیں۔ جن کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کیا گیا کہ ان زائچوں کو صبح و شام دیکھنا، دیواروں پر آویزاں کرنا، کسی ایسی جگہ پر لگانا جہاں صبح و شام دھوپ آسکے، یا بازو پر باندھنا، یا گلوں میں بشکل تعویذ لٹکانا ہی کافی ہے۔ رب ذوالجلال کے کلام مقدس کو علم الاعداد کے انسانی علم نے اپنے تخیلات کے زور پر بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ مثال کے طور پر سورہ مریم کا عظیم الشان بیانیہ جس کی ترتیل سے قلب مومن کے مضراب بج اٹھتے تھے، جس میں متقین کے لئے رشدو ہدایت کی ایک دنیا آباد تھی، وہی سورہ اب عاملین غیر صالحین کی مداخلت سے اعداد کے ایک سہ سطری بکس میں سمٹ آئی تھی، جس کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کرلیا گیا تھا کہ اس نقش کو اگر کسی ویران باغ میں آویزاں کردیا جائے تو وہ باغ اس نقش کی تصرفاتی قوت سے لہلہا اٹھے[۴۰]۔

قرآن مجید کو گنتی کا کھیل بنادینے والوں نے یہ باور کرانے کی بھی کوشش کی کہ قرآن مجید میں جن تصرفاتی قوتوں کا انہوں نے سراغ لگایا ہے ان پر انسانی اختراع کا گمان نہیں ہونا چاہئے اور نہ ہی اسے جادو، ٹونے کے قبیل کی چیز سمجھنا چاہئے کہ ان کا تعلق عالم سفلیات سے نہیں بلکہ علویات سے ہے۔ عالم کی یہ تقسیم ان حضرات کی اپنی تراشیدہ تھیں جس کی بنیاد پر یہ حضرات صوفیاء کی خوارق کو کرامت اور غیر مسلم سنیاسیوں اور جوگیوں کے خوارق کو استدراج سے تعبیر کرتے تھے۔ گو کہ ماہیت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہ تھا لیکن ایک کو علوی اور دوسرے کو سفلی مآخذ سے مستعار بتایا جاتا۔ جس سے اس تاثر کو تقویت ملتا کہ قرآن مجید دراصل پُر اسرار معانی اور پوشیدہ قوتوں کا گنجینہ ہے۔ یہ علم سیمیاء کی ایک ایسی کتاب ہے جسے کائنات میں تصرفات کے لئے اللہ تعالیٰ نے مومن بندوں کو عطا کر رکھا ہے اور جن کے ان خفیہ رموز کا علم صرف اصحاب کشف کو ہے۔ زائچہ نویسوں نے اپنے اس اختراعی علم کی بنیاد قرآن مجید کی بعض آیتوں میں ڈھونڈ نکالی مثلاً یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ مع سرِّ اعداد کے اپنی تعریف کرتا ہے ﴿و کفیٰ بنا حاسبین﴾ اور بعض جگہوں پر حرف کے ساتھ اپنی مدح کرتا ہے جیسا کہ سورہ 'اقرأ' میں حرف پر اسرار ہے۔ اس سے یہ دلیل بھی لائی گئی کہ، بقول البونی' حرف کا مرتبہ اعداد سے مؤخر کیا گیا ہے، اعداد سے ہی سرِّ عقل ربانی سمجھا جاسکتا ہے[۴۱]۔ اس طرح اولاً آیات کے اسرار و رموز کو حرف میں

تلاش کیا گیا پھر ان مخصوص حروف کے اعداد متعین کئے۔ پھر حروف کو اعداد سے بدل ڈالا گیا۔ مثال کے طور پر یہ کہا گیا کہ حروف معجمہ کے اسرار جو قرآن کی پہلی اٹھائیس سورتوں کی ابتداء میں ہیں ان کا نقش مختلف مسائل سے نجات کے لئے تیر بہ ہدف ہے۔ اس طرح یہ تاثر قائم ہوا گویا قرآن مجید کی ان اٹھائیس سورتوں کا کسی باطنی طریقے سے ایک مختصر سے box میں عرق کشید کرلیا گیا ہے۔ یہ تاثر قائم رہا کہ اس چھوٹے سے box میں جہاں مختلف بے معنیٰ اور بے ربط حروف نظر آتے ہیں ان کا ظاہری نہ سہی کوئی باطنی تعلق کسی نہ کسی درجے میں قرآن مجید کے ساتھ موجود ہے۔ پھر حروف کے اس زائچے کو یہ کہہ کر عدد میں تبدیل کرلیا گیا کہ زائچہ نویسوں کے بقول خود اللہ تعالیٰ کے یہاں عدد کو حرف پر سبقت حاصل ہے۔ اس طرح اٹھائیس ابتدائی سورتوں پر مشتمل کلام ربانی کی شکل وصورت مسخ ہوکر ایک مختصر سے box میں سمٹ آئی جو خالصتاً عاملین غیر صالحین کی ذہنی اختراع کا نتیجہ تھا۔ البتہ سِرِّ قرآنی کے قائلین کے لئے ان ۲۸ سورتوں میں اب کچھ نہیں بچا تھا۔ جب عملی زندگی میں مطلب برآری کا سارا سامان ایک چھوٹے سے نقش سے انجام پاسکتا ہوتو پھر ان سورتوں کی قرأت اور ان پر غور وفکر کی ضرورت ہی کب باقی رہ جاتی ہے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس گوسفندانہ ذہن کو اعتبار مل جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف یہ کہ قرآن مجید کا اصل وظیفۂ ہدایت معطل ہوکر رہ گیا بلکہ اس کے متن کی بھی وہ معین اور لازوال حیثیت باقی نہ رہی۔ دیکھا جائے تو نقوش اور وِفق کے رواج نے حاملین قرآن کے ہاتھوں میں اوراد و وظائف اور عملیات کا ایک ایسا نسخہ تھما دیا جس کی نفی کے لئے ہی دراصل قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔[۴۲]

طرفہ تو یہ ہے کہ نقوش اور وِفق کے ذریعے امت مسلمہ ایک ایسے شرک میں مبتلا ہوگئی جس کی اساس خود قرآن مجید میں تلاش کی جاتی تھی۔ اب رب ذوالجلال سے مدد مانگنے کے بجائے مناسب سمجھا جاتا تھا کہ اسمائے حسنیٰ سے استعانت طلب کی جائے۔ یہ عقیدہ وضع کرلیا گیا کہ خالص اسماء کا وِرد یا اس کی حوالے سے استعانت طلب کرنے سے خاص قسم کی مطلب برآری ہوتی ہے ﴿**ولله الاسماء الحسنیٰ فادعوه بها**﴾ اب ذات باری کا توصیفی بیان نہ تھا بلکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ اسماء فی نفسہٖ مستعان و مددگار ہیں، اور یہ کہ خود اللہ تعالیٰ بھی انہی اسماء کے سہارے تصرفات کرتا ہے۔ بلکہ کہنے والوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ خدا کی خدائی اسم اعظم سے عبارت ہے، یہی وہ راز ہے جو بندوں کی دسترس سے باہر ہے اور یہ کہ خدا جس پر اپنا فضل کرے یا جسے اپنی تصرفات میں شریک کرنا چاہے اسے اسم اعظم کا علم عطا کردیتا ہے۔ اس بارے میں مزید گفتگو ہم آگے کریں گے، یہاں صرف اس بات تک اس بحث کو محدود رکھتے ہیں کہ کس طرح قرآن مجید کو تصرفات کی کلید قرار دینے والوں نے ذات باری کے بجائے خود قرآنی بیانات کو خدا قرار دے ڈالا اور ان آیات قرآنی یا بیانات

قرآنی کی مفروضہ تصرفاتی قوتوں سے التجا و آہ وزاری کرنے لگے۔صوفیاء نے ایسی دعائیں وضع کیں جس میں خدا کے بجائے اسمائے خدا کو ربوبیت کے منصب پر سرفراز کر دیا گیا اب دعاؤں کا انداز کچھ اس طرح تھا ''اللھم انی اسئلک باسمک الذی فتحت به اعلم الخلق و الامر......''[۴۳] یا کچھ اس طرح ''اللھم انی اسئلک باسمائک کلھا الحمیدة التي اذا وضعت علیٰ شیئی ذلّ و خضع و اذا طُلبت بھن الحسنات حَصَلَتْ و اذا حَرَفَتْ بھن السیئآت حُرِفَت''[۴۴] نوبت بہ ایں جا رسید کہ عاملین غیرصالحین کی دعاؤں میں ''اللھم انی اسئلک بحق بسم الله الرحمن الرحیم'' جیسی گونج سنائی دینے لگی۔اس قسم کی دعاؤں کے پیچھے دراصل یہ عقیدہ کام کر رہا تھا کہ اسمائے الٰہی یا بسم اللہ کی آیت اپنی عددی قوتوں کی وجہ سے غیر معمولی تصرفاتی قوت کی حامل ہے جس کے حوالے سے دعائیں پُر تاثیر ہوسکتی ہیں۔نقوش اور تعویذ کی کتابیں بصراحت وبضمانت بتاتی تھیں کہ ان دعاؤں کو ان حوالوں سے منظّم کرنے کے بعد اگر خاص وقت میں خاص طریقے سے خاص دعائیہ کلمات کے ساتھ الحاح و زاری کی جائے، جس کے ساتھ بعض سفلیات قسم کی شرائط بھی عائد ہوتی تھیں، تو ان دعاؤں کا مستجاب ہونا یقینی ہے۔ان شرطیہ قبولیت دعا کے پیچھے دراصل یہ خیال کام کر رہا تھا کہ خدا جو خود اسماء و حروف اور عدد سے تصرفات کرتا ہے وہ بھلا ان عددی اسلحوں سے لیس دعاؤں کو کس طرح رد کر سکتا ہے۔نوعیت کے اعتبار سے یہ دعائیں گریہ وزاری سے کہیں زیادہ مجیب کی تصرفاتی قوتوں کا اعلان کرتی تھیں صرف عدد اور نقش کی پُر اسراریت پر یقین نے خود دعاؤں تک کو شرک سے آلودہ کر دیا۔قرآن کا تصوّرِ توحید خالص ان مفروضہ قرآنی نقوش کے اندر دفن ہو کر رہ گیا۔

جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں قرآن مجید کو نقش کی نچلی اور سفلی سطح پر سمجھنے والوں نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر بھی اس حوالے سے جب سوالیہ نشان لگا دیا کہ ان کی خدائی اسماء و عدد کے راز سے وابسطہ ہے تو پھر متصوفین کے حلقے میں اس سوال نے بھی اہمیت اختیار کر لی کہ وہ سرِّ ربوبیت ہے کیا؟ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ ''خواص ربوبیت'' میں سے علم اسماء حسنیٰ اور صفات علیاء ہیں خاص کر اسم اعظم کا علم جسے اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے لئے خاص کیا ہے۔[۴۵] اس مفروضہ اسم اعظم کی تلاش قرآن مجید میں کی گئی اور اس سے باہر بھی بزرگوں سے منسوب ایسی بہت سی القائی دعائیں وجود میں آگئیں جن کے بارے میں یہ عقیدہ وضع کر لیا گیا کہ اس دعا کے اندر اسم اعظم موجود ہے۔[۴۶] یہ بھی کہا گیا کہ بسم اللہ اور اسم اعظم میں اتنا فرق ہے جتنا آنکھ کی سفیدی اور سیاہی میں ہے۔[۴۷] معاملہ چونکہ حروف کی ترتیب اور اعداد کے جوڑ گھٹاؤ پر منحصر تھا اس لئے کسی دعا یا کسی آیت قرآنی میں اسم اعظم کی پوشیدگی سے دراصل یہ خیال پیدا ہوتا تھا کہ اسم اعظم کے حروف اپنی ترتیب سے قریب ترین

مماثلتوں میں ان کے اندر پوشیدہ ہیں البتہ واقعی اصل اسم اعظم ہے کیا اس بارے میں ایک قسم کی سریت اور ابہام کو باقی رکھا گیا۔ کسی نے کہا کہ اسم اعظم سورہ بقرہ کی دو آیات میں ہے۔ تو کسی نے آل عمران کی ایک، انعام کی تین، اعراف کی دو، انفال کی دو، مریم اور طٰہٰ کی چار آیات اور دیگر سورتوں کی مختلف آیتوں میں اس کی نشاندہی کی۔ کسی نے کہا کہ قرآن مجید کی جن آیتوں میں "لا الله الا هو" ہے وہ سب اسم اعظم ہیں[۴۸]۔ کسی نے اس خلط مبحث کا یہ حل نکالا کہ ہر شخص کے لئے اس کا اسم اعظم الگ الگ ہے جیسا کہ انبیاء کرام کی دعاؤں میں استجاب کا مختلف انداز پایا جاتا ہے[۴۹]۔ کسی نے اسم اعظم کو دعائے یونس کہا تو کسی نے کہا کہ اسم اعظم کو سورہ بقرہ، آل عمران اور طٰہٰ میں تلاش کیا جانا چاہئے۔ (جیسا کہ ابن ماجہ میں ابوامامہ سے مرفوعاً روایت ہے) کسی نے کہا کہ لفظ ﴿**الحي القيوم**﴾ میں دراصل اسم اعظم پوشیدہ ہے جو کہ ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ابن قیم اور امام غزالی جیسے حضرات سے "**حي و قيوم**"کو اسم اعظم بتانا بھی منسوب کیا گیا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ امام غزالی 'یا حی یاقیوم' کو روزانہ ہزار بار پڑھنے کی تاکید کرتے تھے۔ بعض علماء نے اسم اعظم کے تعین میں کئی اقوال درج کئے۔ مثلاً طبری نے مجمع البیان میں کہا کہ "**يا حي يا قيوم**"بھی اسم اعظم ہے اور "**ذوالجلال والاكرام**"بھی۔ جعفر صادق سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ اس سے مراد دراصل "ربنا" ہے۔ ان مختلف فیہ روایتوں سے اسم اعظم کا تعین تو نہ ہوسکا البتہ اس ضمن میں تقریباً چالیس مختلف اقوال اس ابہام پر پردہ ڈالنے میں کامیاب رہے کہ اسم اعظم ایک ایسا سرّ ہے جس کی دریافت سالک کو ایک جست میں روحانی ارتقاء کی معراج پر لے جاسکتی ہے اور جس کے نتیجے میں تسخیر کائنات ہی نہیں بلکہ تصرف کائنات بھی اس کے حصے میں آجاتا ہے[۵۰]۔ گوکہ اسم اعظم کے معمے پر سرّیت کا حجاب برقرار رہا۔ البتہ اس عقیدے کے راہ پاجانے اور قرآن مجید میں اس کی بنیاد تلاش کرنے سے توحید کا قرآنی دائرۂ فکر (paradigm) درہم برہم ہوکر رہ گیا کہ اب خدا کی قدرت کاملہ ان سرّیت کا مرہون منت بتائی جاتی تھی جن پر اصحاب کشف تسخیر کی کمندیں ڈال چکے تھے۔

عاملین غیر صالحین کی گوسفندی رنگ لائی۔ رفتہ رفتہ وحیٔ ربانی پر وِفق اور نقوش کا حجاب اتنا دبیز ہوتا گیا کہ مخالفین تصوف بھی کتاب ہدایت کے اصل وظیفے کے سلسلے میں التباسات کا شکار ہوگئے۔ حتیٰ کہ ابن قیم جیسا بالغ نظر بھی آیات قرآنی کے ذریعے جھاڑ پھونک کا قائل ہوگیا۔ 'زاد المعاد' میں انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ نبی ﷺ ہر بیماری کا علاج خدا کے بتائے ہوئے جھاڑ پھونک کے فارمولے سے کیا کرتے تھے۔ اور یہ کہ جو شخص شام کے وقت '**سلام علی نوح في العالمين**' کو پڑھے گا وہ بچھو کے کاٹنے سے محفوظ رہے گا۔ الفاظ قرآنی کے ان خواص پر یقین دراصل اسی کلمۂ ﴿کن﴾ کی سریت پر ایمان لانا تھا جس کے بارے میں صوفیاء کا خیال

ہے کہ پوری کائنات ''ک ُن'' کی تصرفی قوت کا مرہونِ منت ہے اور جو خدائی قدرت کاملہ پر حروف و اعداد کے حوالے سے limitations عائد کر دیتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ جو باغی ذہنوں کے استاذ الاساتذہ سمجھے جاتے ہیں اور جنہیں سلامت فکری کی علامت کے طور پر دیکھا جاتا ہے وہ بھی عاملین غیر صالحین کی تصرفاتی قوت کے قائل ہو گئے۔ ان تراشیدہ خواص کو انہوں نے صالحین کے روحانی مراتب پر دلیل ٹھہرایا[۵۱]۔ نقوش کی کتابوں میں مؤکل کو قبضہ میں کرنے، جنوں کو تابع کرنے اور انہیں اپنی مطلب برآری کے لئے استعمال کا جس طرح تذکرہ ملتا ہے، ابن تیمیہ جیسا بالغ نظر بھی ان خوارق کو اہل تقویٰ کی علامت سمجھنے لگا۔ رہے اہل سنت کے عام علماء کرام تو انہوں نے عاملین غیر صالحین کی طرف ہمیشہ ہی معتقدانہ اور تقلیدی رویّے کا اظہار کیا ہے۔ بقول اشرف علی تھانوی: ''سحر میں اگر کلمات کفریہ ہوں مثلاً استعانت بہ شیاطین یا کواکب وغیرہ تب تو کفر ہے۔ اور اگر کلمات مباحہ ہوں تو اگر کسی کو خلاف اذن شرعی کسی قسم کا ضرر پہنچایا جائے اور کسی غرض ناجائز میں استعمال کیا جاوے تو فسق اور معصیت ہے۔ اور اگر ضرر نہ پہنچایا جائے اور کسی غرض ناجائز میں استعمال نہ کیا جائے تو اس کو عرف میں سحر نہیں کہتے بلکہ عمل یا تعویذ، گنڈہ کہتے ہیں اور وہ مباح ہے''[۵۲]۔ برِّصغیر ہند و پاک میں سلامت فکری اور بالغ نظری کے ایک اور ستون مناظر احسن گیلانی اس بات کے قائل ہیں کہ جنوں کو مسخر کرنے کے لئے آیات قرآنی کا استعمال تیر بہدف ہے۔ سکہ بند علماء کے نزدیک ایسی آیات کو ''قوارع القرآن'' کہا جاتا ہے۔ جن کے بارے میں اعتقاد ہے کہ صالحین نے تجربے کے بعد ان کے خواص لکھے ہیں مثلاً ﴿**افحسبتم انما خلقناکم**.....﴾ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اگر پہاڑ پر پڑھی جائے تو وہ اپنی جگہ سے ہل جائیں[۵۳]۔ صالحین کی آزمودہ آیتوں پر یقین واثق اور ان کے بتائے ہوئے خواص قرآنی کی طرف غیر معمولی تقلیدی اور معتقدانہ رویے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج امت میں قرآن مجید کے حوالے سے مجرب خاصیتوں کا تذکرہ عام ہے جس نے عملاً قرآن مجید کو کتابِ ہدایت کے منصب عظیم سے بہت نیچے اتار کر منتروں کا مجموعہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ جب بالغ نظر علماء اور مفسر حضرات قرآن مجید کے مفروضہ خواص کی تبلیغ پر کمر بستہ ہو جائیں اور جب وہ اپنے تمہیدی اور تفسیری نوٹوں میں نقش قرآنی کی تاثیر پر صفحات کے صفحات سیاہ کر ڈالیں[۵۴] تو پھر قاری سے یہ کیسے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ قرآن مجید کو کتابِ تعویذ و گنڈہ کے بجائے وحیِ ربّانی کے لازوال وثیقے کے طور پر پڑھے گا اور اس سے پست قسم کی مطلب برآری کے بجائے ہدایت کا طالب ہوگا۔

رفتہ رفتہ قرآنی آیات کے مفروضہ خواص نے مستند مسلم فکر میں ایک نئی یہودیت کو جنم دیا جسے بالعموم 'اعمال قرآنی' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کے اس غیر قرآنی استعمال نے نہ صرف یہ کہ وظیفۂ

قرآنی کو یکسر معطل کر دیا بلکہ خود عام ذہنوں میں لفظ 'عمل' کا مفہوم بدل کر رہ گیا۔ اب عامل سے ایک ایسا شخص مراد لیا جانے لگا جو آیات کے پراسرار نقوش سے واقفیت رکھتا ہو اور جو مفروضہ طلسمات قرآنی کے ذریعے جن، شیاطین اور مؤکلوں کو اپنے قبضے میں لاسکتا ہو۔ عملیات قرآنی کا یہ تصور رفتہ رفتہ راسخ العقیدہ مسلم فکر کا جزء بن گیا۔ علماء نے اس خیال پر اپنی تائیدی مہریں ثبت کردیں کہ شیاطین سے مقابلے یا آسیب سے نجات کے لئے آیات قرآنی سے مدد لینے میں کچھ حرج نہیں۔ جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اس گھر سے جن بھاگتے ہیں جس میں سورہ بقرہ پڑھی جاتی ہے۔ رہی آیت الکرسی اور سورہ بقرہ کی آخری آیات تو اس کے بارے میں ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت قوارع القرآن کی ہے جس سے شیاطین و جن کو بھگانے کا کام لیا جاسکتا ہے۔[55] آیات قرآنی کی پراسرار قوتوں پر جب ایک بار یقین ہوچلا تو ایسی حدیثوں کی بہتات ہوگئی جن میں رسول اللہ سے اس قسم کی روایت منسوب کی گئی کہ جو شخص سوتے وقت آیت الکرسی تلاوت کرے تو اس پر خدا کی جانب سے ایک محافظ مقرر کردیا جاتا ہے اور اس کا مال چوری سے محفوظ رہتا ہے۔[56] یا یہ کہ جو شخص کنگھا کرتے وقت ہمیشہ سورہ 'الم نشرح' پڑھتا ہے اس کی روزی میں کشادگی ہوتی ہے۔[57] فضائل کی حدیثوں کے سلسلے میں چونکہ محدثین نے شروع سے نرم رویہ اختیار کیا بلکہ بعض لوگوں نے انتہائی خلوص اور نیک نیتی سے اس قسم کی روایتوں کی تشہیر کی تاکہ عامۃ المسلمین کو عمل صالح کی طرف راغب کیا جاسکے۔ اس لئے اس قسم کے مفروضہ فضائل وخواص قرآنی پر مشتمل بے شمار روایتیں ہمارے مستند علمی ذخیرے کا حصہ بن گئیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اہل تصوف نے آیات سے متعلق مجرب خواص کی کتابیں ترتیب دے ڈالیں جن میں آیات قرآنی کے عجیب وغریب خواص درج کئے گئے۔ مثلاً دَیربی نے عارضۂ بلغم سے نجات کے لئے یہ ترکیب بتائی کہ مریض نمک کی سات چھوٹی چھوٹی کنکریاں لے اور ان میں سے ہر ایک پر سات مرتبہ آیت الکرسی پڑھے۔ سات روز نہار منہ اسے استعمال کرنے سے عارضے سے نجات پاجائے گا۔[58]

قرآن مجید کو شفاء و رحمۃ للمؤمنین قرار دیا گیا ہے۔ اہل تصوف جو کہ بالعموم ظاہری معانی پر اکتفا کرنے کے قائل نہ تھے آیات شفاء کو ان کے ظاہری معانی پر قیاس کرنے لگے۔ جب ایک بار قرآن مجید کو مطلب برآری کے لئے استعمال کرنے کا رواج چل پڑا تو پھر اسے طب روحانی کی کتاب کی حیثیت سے پڑھنے کا جواز بھی پیدا ہوگیا۔ مختلف بیماریوں کے لئے متعلقہ (relevant) آیات کی تلاش کا کام لیا جانے لگا چنانچہ بہت جلد معروف جسمانی بیماریوں کے لئے سورتیں اور آیات ترتیب دے لی گئیں۔ کہا گیا کہ سورتوں کے یہ خواص فلاں بزرگ کے آزمودہ ہیں یا فلاں بزرگ پر القا ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں کم ازکم چھ ایسی آیات کی

نشاندہی کی گئی جنہیں آیات شفاء سے موسوم کیا گیا ﴿ویَشْفِ صدور قوم مؤمنین﴾ (التوبۃ:۱۴) ﴿وشفاء لما في الصدور﴾ (یونس:۵۷) ﴿یخرج من بطونهاشراب مختلف الوانه فیه شفاء للناس﴾ (النحل:۶۹) ﴿ونُنزّل من القرآن ماهو شفآء و رحمة للمؤمنین﴾ (بنی اسرائیل:۸۲) ﴿واذا مرضت فهو یشفین﴾ (الشعراء:۸۰) ﴿قل هوللذین آمنوا هدی و شفاء﴾ (حٰم السجدۃ:۴۴) یہ بھی کہا گیا کہ ان آیاتِ شفاء کو مریض پر دم کرنا یاانہیں دھوکر پلانا ہر حالت میں، ہر مرض کے لئے نافع ہے۔ طب روحانی یا طب قرآنی کے موجدین اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر گئے کہ قرآن مجید **اولاً** تو طب کی کتاب نہیں جہاں تمام امراض کے علاج بتائے گئے ہوں، **ثانیاً** فہم کی ایک اعلیٰ سطح پر وہ نسخۂ شفاء ضرور ہے لیکن کسی نسخے کا فائدہ ان ادویات کو بہم پہنچانے اور اس کو عمل میں لانے پر ہے نہ یہ کہ فی نفسہ نسخے کو باعث دفع امراض سمجھا جائے۔ مثلاً انہی آیات شفاء میں سے ایک آیت ﴿یخرف من بطونها شراب مختلف الوانها فیه شفاء للناس﴾ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس چیز میں اللہ تعالیٰ نے شفا رکھی ہے وہ مختلف رنگوں کے مشروبات ہیں جسے اس نے اپنی قدرت سے بندوں کے لئے مسخر کر رکھا ہے۔ لیکن جو لوگ قرآن کو صرف کتاب طب ہی نہیں بلکہ طب روحانی سمجھنے پر مصر ہوں اور جن کا تصور طب یہ ہو کہ فوائد نسخۂ شفاء پر عمل کرنے میں نہیں بلکہ اس کے دم کرنے، کثرت سے پڑھنے اور گھول کر پلانے میں بھی ہے بھلا وہ اُن آیات پر غور وفکر کی زحمت کب کر سکتے تھے۔

قرآن مجید کو طب روحانی کی کتاب کی حیثیت سے برتنے سے ہر آیت اپنے اصل وظیفے سے دور جا پڑی۔ کہ اب مومنین کی تمام تر توجہ اس بات پر تھی کہ وہ آیاتِ قرآنی کے خواص تلاش کریں اور بزرگوں سے اگر کچھ مجربات منقول ہوں تو اسے اپنے عمل کا محور و مرکز قرار دے ڈالیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد قرآن مجید کی مختلف آیات مختلف قسم کی بیماریوں سے نجات کے لئے مخصوص ہوگئیں۔ مثلاً کسی نے ابن عباس کے حوالے سے کہا کہ اگر ہر روز سات مرتبہ آیات سبا کو پڑھا جائے تو ساری بلاؤں سے نجات مل جائے گی۔ کسی نے کعب الاحبار کے حوالے سے سات دوسری آیتوں کی نشاندہی کی، جس کا پڑھ لینا ہر قسم کی بیماری اور مصیبت سے نجات کا باعث بتایا گیا[۵۹]۔

قرآن مجید میں آیات قرآنی کے اسرار وخواص کی تلاش کا سلسلہ جب چل نکلا تو پھر مخصوص صوتی آہنگ والی آیات میں بھی نئے معانی دریافت کئے گئے۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ قرآن مجید میں پانچ ایسی آیات ہیں جن میں دس قاف موجود ہیں اور یہ کہ ان پچاس قاف کی تلاوتوں سے بے شمار فوائد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے یہ حدیث منسوب کی گئی۔ کہ ”**من کتب هذه الآیات الخمس فیها خمسون قافات**

يوم الجمعة تشربها أدخل في جوفه الف شفاء و دواء و الف صحة و الف رحمة والف رافة والف يقين والف قوة ومأة الف نور ونزع عند كل داء و غل و الخرف والغم" یعنی جوشخص ان پانچ آیتوں کو جن میں پچاس قاف ہیں جمعہ کے دن لکھے گا اور ان کو دھوکر پی لے گا تو اس کے پیٹ میں ہزار شفاء، دواء اور ہزار صحت و رحمت اور ہزار رافت و یقین اور ہزار قوت اور لاکھ نور داخل ہوجائیں گے اور اس سے تمام بیماریاں، کینے اور غم اور حزن نکال دیئے جائیں گے۔ یہ بھی کہا گیا کہ سلمان فارسی بحکم رسول ان پانچ آیتوں کو پڑھا کرتے تھے[۶۰]۔

طب روحانی کے قائلین نے قرآن مجید کی تلاوت کے طریقے میں بھی تبدیلی کر دی۔ مثلاً شیخ ابو العباس البونی نے بعض صالحین کے حوالے سے حاجات براری کے لئے سورۂ یاسین کی تلاوت کا ایک خاص طریقہ بتایا جس کے مطابق قاری کو چاہیئے کہ لفظ 'یٰس' کی تکرار ساٹھ مرتبہ کرے پھر آگے بڑھے۔ پھر ﴿ **فهم لاينصرون**﴾ تک تلاوت کرے اور رُک جائے پھر ان کی بتائی ہوئی دعا پڑھے۔ اس طرح ہر چند آیات کی تلاوت کے بعد مخصوص قسم کی دعا اور حاجات کے بیان کی ترغیب دی گئی[۶۱]۔

فریدالدین عطار نے آنکھوں کے درد سے نجات کے لئے یہ طریقہ بتایا کہ دونوں ہاتھ کے انگوٹھوں کے ناخن پر آیت ﴿**فكشفنا عنک**......﴾ سات بار پڑھ کر درود پڑھے اور پھونکے پھر آنکھوں پر ملے۔ کہا گیا کہ ایسا کرنے سے نہ صرف یہ کہ آنکھوں کا درد جاتا رہے گا بلکہ روشنی میں بھی اضافہ ہوگا۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اس کا ذکر 'قول جمیل' میں کیا ہے۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اگر سالک اپنی آنکھوں پر ہاتھ رکھے اور کہے ﴿**فجعلناها سميعا بصيراً**﴾ تو فائدہ ہوگا۔ نظام الدین اولیاء نے تو آنکھوں کی روشنی کے اضافے کے لئے قرآن مجید سے نہ صرف یہ کہ حروف سرّی دریافت کئے بلکہ ان کے استعمال کا ایک خود ساختہ مجرب طریقہ بھی دریافت کرلیا۔ انہوں نے کہا کہ ﴿كٓهٰيٰعٓصٓ، حٰمٓ، عٓسٓقٓ﴾ جو دس حروف پر مشتمل ہیں ہر حرف زبان سے کہے اور کہتے ہوئے ایک انگلی بند کرتا چلا جائے جب دسوں حرف کہہ کر دسوں انگلیاں بند کر چکے تو سب کو آنکھوں پر پھیر لے صحت کلی پائے گا۔ ﴿**لا الٰه إلا هو الحي القيوم**﴾ پڑھ کر انگوٹھوں پر پھونکنے اور اس کو پھر آنکھوں پر ملنے کی جو رسم بالعموم برصغیر میں دیکھنے کو ملتی ہے وہ بھی دراصل نظام الدین اولیاء کی بتائی ہوئی ترکیب ہے[۶۲]۔

طب روحانی کے قائلین نے صرف فرضی خواص اور مجربات پر ہی اکتفا نہ کیا بلکہ طبّی مقاصد کے لئے قرآن کے طریقۂ تلاوت میں بھی تبدیلی کر ڈالی۔ مثلاً اکثر صوفیاء کے نزدیک بیماری سے نجات کے لئے سورہ

فاتحہ کی تلاوت مع وصل بسملہ پڑھنا لازمی ہے۔ یعنی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو 'الحمد' کی 'ال' کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے اور اس پر تغل یا غیر معمولی صوتی زور ڈالا جائے تو خیال کیا جاتا ہے کہ ایسا کرنے سے انشاء اللہ بیماری سے شفاء ہوگی[۶۳]۔ محی الدین ابن عربی نے حاجت برآری کے لئے سورہ فاتحہ کے وظیفے میں یہ شرط بھی عائد کر دی کہ سالک کو چاہئے کہ نماز مغرب کے بعد فرض وسنت سے فارغ ہوکر اسی مقام پر جہاں اس نے نماز پڑھی ہے، چالیس مرتبہ سورہ فاتحہ پڑھے اور پھر سورہ فاتحہ کی حرمت کے حوالے سے دعا مانگے[۶۴]۔ صاحب فتح المجید نے بعض صالحین کے حوالے سے یہ بتایا کہ جسم کے کسی حصے میں اگر درد ہو تو درد کے مقام پر ہاتھ رکھ کر سات مرتبہ سورہ فاتحہ پڑھنا چاہئے پھر دعا کرے درد جاتا رہے گا[۶۵]۔

قرآن مجید کو کتاب طلسم کی حیثیت سے برتنے میں متصوفین نے عصمت قرآن کا پاس بھی نہیں رکھا۔ مثلاً سورۂ فاتحہ سے مطلب برآری کے لئے مرض میں اسے پڑھ کر پھونکنا یا تسخیر قلب کے لئے اس کے اعداد کا نقش اپنے پاس رکھنا تو عام لوگوں کے مطالب پورا کرسکتا تھا، رہے وہ لوگ جو روحانیت کے سفر میں آگے نکل جانا چاہتے ہوں، یا جو آیات قرآنی کے ذریعے تصرفاتِ عالم کے خوگر ہوں، تو ان کے لئے مُنزّل قرآنی سورۂ فاتحہ میں تشنگی کا احساس پیدا ہوا۔ لہٰذا انہوں نے نہ صرف یہ کہ سورہ فاتحہ پڑھنے کا طریقہ بدل ڈالا، اس کی روحانیت مسخر کرنے کے لئے دعائیں ایجاد کیں، بلکہ آیات کے درمیان ایسے ہم قافئے اور ہم آہنگ جملوں کا اضافہ کردیا جو بڑی حد تک کلام ربّی کی پیروڈی بن کر رہ گئے۔ مثال کے طور پر البونی نے جو طویل سورۂ فاتحہ ترتیب دی اس میں ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْن﴾ کے بعد ہم قافیہ تراشیدہ آیتیں کچھ اس طرح تھیں "مَنَوَّرِ بَصَائِرِ الْعَارِفِيْنَ بِاَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِيْنِ وَ جَاذِبِ سَائِرِ الْمُحَقِّقِيْنَ بِجَذْبَاتِ الْقُرْبِ وَالتَّمْكِيْنَ وَ فَاتِحَ اَقْفَالِ قُلُوْبِ الْمُؤَحِّدِيْنَ بِمَفَاتِيْحِ التَّوْحِيْدِ وَجَاذِبَهَا بِجَذْبَاتِ الْقُرْبِ وَ الْفَتْحِ الْمُبِيْنِ الَّذِيْ اَحْسَنَ كُلَّ خَلْقِهٖ وَ بَدَأَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَه مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ"[۶۶] اسی طرح ابن عربی نے سورہ فاتحہ میں جو اضافے کئے اس میں ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ کے ہم قافیہ الفاظ اس طرح لکھے "حمـــدا يفوق حمـــدا الحامدينَ، حمداً يكون رماءً و مرضياً عند رب العالمين" اور اس طرح سورہ فاتحہ کو اپنے تراشیدہ اضافوں سے ایک نئی شکل دے ڈالی۔ ابن عربی نے یہ دعویٰ کیا کہ جو شخص ہر روز سات مرتبہ اس محرّفہ سورہ فاتحہ کو اسی انداز سے پڑھے گا اسے عالمِ غیب کا مشاہدہ ہوگا، عالم ملکوت و جبروت سے وہ مطلع رہے گا اور اس کے تمام دنیوی و اخروی مقاصد پورے ہوں گے[۶۷]۔ رہے وہ لوگ جن کے پیشِ نظر فرشتوں اور قلوب انسانی کی تسخیر ہو تو ان کے لئے اس سورہ کی تلاوت کے لئے سات آیات کے حوالے سے

سات دن متعین کئے گئے اور انہیں سات ٹکڑوں میں اس سورہ کے وِرد کا مشورہ دیا گیا۔ کہا گیا کہ یہ ترتیب ایک سِرِّ عظیم ہے[۶۸]۔ صوفیاء کے ملفوظات میں سورۂ فاتحہ کی برکت سے دریا پار کرنے، سطحِ آب پر چلنے یا خوارق کے ظہور کی جو حکایت پائی جاتی ہے اور جنہیں سورہ فاتحہ کا عام قاری انجام دینے پر قادر نہیں ہوتا اس کی یہی تاویل کی جاتی ہے کہ ان حضرات کو آیات قرآنی کے باطنی خواص سے آگہی تھی جس کی وجہ سے ان کے لئے تصرفات کا انجام دینا کچھ مشکل نہیں ہوتا تھا۔ دلیل العارفین میں خواجہ عثمان ہارونی کے دریا پار کرنے کی حکایت کچھ اس طرح لکھی ہے کہ انہوں نے پانچ بار سورہ فاتحہ پڑھ کر پانی پر قدم رکھا اور پار اتر گئے[۶۹]۔ اس قسم کی حکایتوں پر شک کرنے والے کو سورتوں کے اسی مفروضہ باطنی معرفت کے حوالے سے خاموش کرنے کی کوشش کی گئی۔

تصرفات قرآنی کی تلاش میں راسخ العقیدہ اور ثقہ علماء کرام بھی ان وادیوں میں جا نکلے جس کا کوئی جواز نہ تو قرآن مجید میں تھا اور نہ ہی صدر اول کے مسلمانوں سے اس قسم کے التباس فکری کی کوئی کمزور سی سند بھی لائی جاسکتی تھی۔ مافوق الفطری قوتوں کی تسخیر کے لئے مخصوص دعائیں وضع کی گئیں۔ بے معنی، لغو کلمات اور نقوش کا اجراعمل میں آیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ ان کے استعمال سے غیر معمولی روحانی قوتیں قابو میں کی جاسکتی ہیں یا پیش آنے والے خطرات سے محفوظ رہا جاسکتا ہے۔ یہ وہی جاہلی عقائد اور توہمات تھے جن کے خاتمے کے لئے قرآن نازل ہوا تھا۔ نقوش اور تعویذ کے سہارے جاہلیت نے ایک بار پھر مسلم فکر میں اپنی جگہ بنالی۔ یہ سب کچھ چونکہ قرآن کے حوالے سے ہوا تھا اس لئے اس کو یکسر رد کرنے یا اس کے عقلی اور دینی محاکمے کے لئے بڑے بڑے اہل علم اور اصحاب معرفت جرأت کی کمی پاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ راسخ العقیدہ مسلم فکر میں اہل تصوف کے ہاتھوں مطالب اور وظائفِ قرآنی پر پےَ در پے حملے کے باوجود بعض علماء کرام نے اس گروہ کے بارے میں احتیاط کا رویہ تو برقرار رکھا البتہ وہ ان کے خلاف کوئی بڑا قدم نہ اٹھا سکے۔ بالخصوص غزالی کی شکل میں صوفی نقطہ نظر کو ایک وکیل مل جانے کی وجہ سے اگلی صدیوں میں بڑے بڑوں کے لئے اس فکر پر تیشہ چلانا مشکل ہوگیا۔ اس نکتے کی مزید وضاحت ہم آگے کریں گے۔

عاملین غیر صالحین نے قرآن مجید کو کتاب عملیات قرار دینے میں جس جسارت اور شقی القلبی کا مظاہرہ کیا اس کا اندازہ ان سِفلی عملیات سے لگایا جاسکتا ہے جو اصحاب کشف اور عاملین کے یہاں معمول کا عمل سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو اپنے عشق میں گرفتار کرنے کے لئے یہ عمل بتایا گیا کہ بکری کا دایاں بازو گوشت کے سالم دست پر بعد نماز جمعہ تنہا مکان میں مادر زاد ننگا ہوکر اس دست پر سورہ یٰس مع نام طالب و مطلوب کے لکھے پھر ایک ہانڈی میں رکھ کر چولھے کے نیچے دفن کردیا جائے کہا گیا کہ اس طرح مطلوب کا دل طالب کے لئے

بے قرار ہوجائے گا[۶۲]۔ خاندان گنگوہی کے حوالے سے اسماء کہف کا ایک نقش بے معانی حروف کا مجموعہ کچھ اس طرح بتایا جاتا ہے ''الٰھي بحرمة یملیخا، مکسلمینا، کشفوطط، کشافطیونس، تبونس، اذر فطیرنی، یوانس بولس، وکلبھم قطمیر و علی الله قصد السبیل و منھا جائر و لوشاء لھداکم اجمعین، فقط''[۶۳] عملیات کی کتابوں میں دوسرے حوالوں سے بھی یہ نقش معروف ہے۔ اسی طرح برصغیر میں ''بسم الله علیقة ملیقة ثلیقة تلیقة بحق لا اله الا الله محمد رسول الله و علی ولي الله'' بھی ایک معروف اور مجرب نقش کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ بعض لوگ درخت کے سبز پتوں پر 'علیقا' ملیقا، تلیقا، ما في قلوبھم سلیقا انت تعلمون'' لکھنے کے بھی قائل ہیں[۶۴]۔ بعض ایسی دعائیں بھی ایجاد کی گئیں جن میں بے معانی الفاظ اور بے معانی اسماء کی تکرار تھی۔ مثلاً ''طاطائیل، مھطائیل، مھلائیل یا ثمثائیل'' اور اسی قافیئے کے مختلف اسماء وضع کئے گئے جو جبرائیل، اسرافیل اور میکائیل جیسے اسماء کی پیروڈی تھے۔ ان کے حوالے سے الہاج وزاری کے نقوش مرتب کئے گئے حتیٰ کہ ایسے مفروضہ حروف بھی ان نقوش میں نظر آئے جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان میں سے بعض تورات کے حروف ہیں اور بعض انجیل کے[۶۵]۔

سِرّ قرآن کی دریافت سے جو عمل شروع ہوا تھا اس نے بالآخر قرآن سے باہر مختلف سماوی کتب کے حوالے سے مذموم او رمنحرف ذہن کے لئے دامن قرآنی میں پناہ لینے کی راہ ہموار کی۔ قرآن سے باہر عملیات قرآنی کے اپنے مفروضہ الہامی اور القائی کلمات کو عین اسلام کے حوالے سے امت میں جاری کردیا گیا جن کا دین سے تو کجا عقل سلیم سے بھی کوئی تعلق نہ تھا۔ کہا گیا کہ جو شخص سات مرتبہ کلمہ ''بدوح'' پڑھ کر پانی پر دم کرے تو اس پانی کو پینے والا اس کی محبت میں مبتلا ہوجائے گا[۶۶]۔ کسی نے یہ پوچھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ ان لغو کلمات کے ورد اور طلسم سیاہ میں آخر فرق ہی کیا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ جب قرآن مجید کے اصل فریضہ پر انسان اپنی نفسیاتی خواہشات کا قفل ڈال دے اور جب آیات قرآنی کو پست دنیوی مقاصد کے حصول کا فارمولہ سمجھ لیا جائے اور جب ہمارے ثقہ علماء کرام تسخیر قلب سے لیکر دفینہ کی تلاش، اولادِ نرینہ کی پیدائش اور قوت جماع کے اضافے کے لئے آیات قرآنی کے استعمال کو صحیح گردانیں[۶۵] جب یہ توہمات قرآن کے حوالے سے ایمان کا حصہ بن جائیں کہ ''فذبحوھا بما کادوا یفعلون'' پڑھ کر خربوزہ کاٹنے سے شیرینی اور لذت میں اضافہ ہوجاتا ہے[۶۶]۔ یا وقت جماع ''المُغنی'' پڑھنے سے بیوی کو زیادہ ملتفت کیا جاسکتا ہے[۶۷]۔ یا یہ کہ ''وکلبھم باسط ذراعیه بالوصید'' پڑھنے سے شیر یا کتے کے حملے سے محفوظ رہا جاسکتا ہے[۶۸]۔ وجعلنا من الماء کل شئی حئی کی تعویذ عورت کی ران پر باندھ دینے سے درد زہ کی تکلیف سے نجات مل سکتی ہے[۶۹]۔ اور سب سے

دلچسپ یہ کہ ''اهدنا الصراط المستقیم'' پڑھنے سے بلا تکلف سیدھی مانگ نکل آتی ہے[۸۰] تو بھلا یہ کیسے خیال آ سکتا ہے کہ وہ نقوش کے روحانی دھندے میں اجنبی مآخذ کی نشاندہی کرے۔

قرآن مجید کے سلسلے میں اصحاب کشف کی غیر معمولی جسارت نے فریضۂ قرآنی پر اتنا دبیز پردہ ڈال دیا کہ جن لوگوں نے نقوش و وفق کے اس عمومی ماحول میں قرآن سے راست استفادے کی کوشش جاری رکھی ان کے دل ودماغ پر بھی قرآن مجید کا صوفیانہ افادی پہلو بڑی حد تک چھپا رہا۔ اہلِ ایمان کی ایک بڑی تعداد جن کے دل نقوشِ قرآنی اور طلسماتی اعمال سے اِبا کرتے تھے اور جنہیں بہر طور قرآن مجید کے تمسک پر اسرار باقی تھا ان کے یہاں بھی ایک غالب اکثریت اصل وظیفۂ ہدایت کے بجائے اسے کتاب ثواب و برکت کے طور پر پڑھنے کی قائل ہوگئی۔ امت کا صالح طبقہ اور دین کا شعور رکھنے والے لوگ جن کے لئے قرآن اب بھی نظری طور پر ایک مرکزی وثیقہ تھا ان کے یہاں قرآن کے سلسلے میں یہ خیال عام ہوا کہ اس کی کثرت تلاوت، کثرت ختم، باعث حصول ثواب ونجات ہے۔ گویا تلاوت قرآن ایک ثواب کمانے کی مشین ہے جس کی ہر آیت کوئی کم کوئی زیادہ، پڑھنے والے کو ثواب سے نوازتی ہے۔ اور یہ کہ بعض مخصوص آیات کی کثرتِ تلاوت کے ذریعہ اہلِ ایمان وافر مقدار میں ثواب اکٹھا کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید کے سلسلے میں بعض صالحین نے نیک نیتی کے ساتھ بعض ایسی روایتیں تلاشیں جس کا مقصد ایک ایسے ماحول میں تمسک بالقرآن کی دعوت دینا تھا جب مسلم معاشرہ قرآنی فکر سے دور غیر قرآنی خیالات کا اسیر ہوتا جاتا تھا۔ فضائل کے سلسلے میں یہی روایتیں آگے چل کر خود قرآن کے فریضہ اور اس کے اصل وظیفے سے دوری کا سبب بن گئیں۔ ترمذی کی اس مجہول روایت پر حرفی تحریک کا اثر نمایاں ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھے تو اس کے لئے ایک نیکی ہے اور ایک نیکی کا اجر دس نیکی کے برابر ملتا ہے۔ اسی حدیث میں یہ بھی مروی ہے کہ ''ال م'' ایک حرف نہیں بلکہ ''ا، ل اور م'' الگ الگ حرف ہیں[۸۱] اسی طرح بیہقی کی روایت میں ''بسم اللہ'' کو ''ب، س، م'' یعنی علیحدہ علیحدہ حروف کا مجموعہ بتایا گیا۔ اس قسم کی روایتوں سے رجوع الی القرآن کا داعیہ تو پیدا نہ ہوسکا البتہ تلاوت قرآن کے حوالے سے ساری توجہ تلاوت کی کمیت پر مرکوز ہوگئی۔ قاری کی نگاہوں میں اب قرآن ایک ایسا صحیفۂ مقدس تھا جس کی تلاوت سے ہر ہر حرف اور ہر آیت پر اسے ثواب کمانے کے وافر امکانات فراہم ہوگئے تھے۔ قرآن مجید کے سلسلے میں اس تصور نے ایک تاجرانہ ذہن کو جنم دیا۔ پھر ایسی سورتیں بھی دریافت کی جانے لگیں جو فضائل کے اعتبار سے دوسری سورتوں پر فوقیت رکھتی ہوں اور جن کی متواتر تلاوت سے کم وقت اور کم محنت میں زیادہ قرآن پڑھنے کا ثواب اکٹھا کیا جاسکتا ہو۔ لہٰذا یہ کہا گیا کہ سورۂ اخلاص ایک تہائی قرآن کے برابر ہے سو جو تین بار

﴿قل هو الله﴾ پڑھ لے تو اس نے گویا ایک قرآن ختم کرلیا[۸۲]۔ یہ بھی کہا گیا کہ سورہ فاتحہ ثواب میں دو تہائی قرآن کے برابر ہے[۸۳]۔ حسن بصری کے حوالے سے یہ حدیث منسوب کی گئی کہ جس نے سورہ فاتحہ کو پڑھا اس نے گویا تورات، زبور، انجیل اور قرآن مجید کو پڑھا[۸۴]۔ قرآن مجید کو ثواب کمانے کی مشین کی حیثیت سے متحرک کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس قبیل کی فرضی روایتوں سے دفتر کے دفتر آباد ہوگئے۔ کہا گیا کہ جو شخص سورہ 'یٰس' پڑھتا ہے اس کے لئے دس قرآن پڑھنے کا ثواب لکھا جاتا ہے[۸۵]۔ اور یہ کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کے حصول کے لئے سورہ 'یٰس' پڑھے اس کے گذشتہ تمام گناہ معاف ہوجاتے ہیں اور یہ کہ جس نے سورہ 'یٰس' کو ہر رات پڑھا اور پھر مَر گیا تو اس کی موت شہادت کی موت ہوگی۔ سورہ 'یٰس' کے فضائل میں ایسی روایتیں وضع کی گئیں کہ زندہ تو زندہ، مردوں کو بھی اس کی برکات سے نوازنے کا امکان پیدا ہوگیا۔ کہا گیا کہ 'یٰس' پڑھنے والے کی مغفرت ہوتی ہے، بھوکے کے لئے اس میں بھوک سے نجات کا سامان ہے، اس کے ذریعے کھویا ہوا جانور مل سکتا ہے، راہ بھول جانے والا مسافر راہ پالیتا ہے، نزع آسان ہوجاتی ہے اور دردِ زہ کی تکلیف آسان ہوجاتی ہے۔ گوکہ اس قسم کی روایتوں پر اہلِ علم نے اندیشے وارد کئے لیکن قرآن کے سلسلے میں حصول ثواب اور اس کے ذریعے حاجت روائی کا جو تصور عام دل و دماغ پر اصحاب کشف کی مساعی سے چھا چکا تھا، اسے ختم نہ کیا جا سکا۔ آج بھی بیشتر مسلم گھروں میں سورہ 'یٰس' کے ذریعے مردوں کی داد رسائی اور موت کے وقت تکلیف نزع میں آسانی کے لئے اس کا پڑھا جانا معمول کا حصہ ہے۔

بعض آیتوں کی تلاوت میں تو اتنی قوت بتائی گئی کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کی طرف سے قبر میں جھگڑتی ہیں اور خدا سے کہتی ہیں کہ ''اگر میں تیری کتاب میں سے ہوں تو میری شفاعت قبول کر ورنہ مجھے اپنی کتاب سے مٹا دے''[۸۶]۔ قرآن مجید کی ان دو با اختیار سورتوں کا نام ''تبارک الذي'' اور ''حٰمٓ السجدة'' بتایا گیا اور کہا گیا کہ جس نے ان دونوں سورتوں کو پڑھا گویا اس نے 'ليلة القدر' میں قیام کیا[۸۷]۔ یہ بھی کہا گیا کہ جو شخص سورہ حدید، واقعہ اور رحمٰن پڑھتا ہے وہ جنت الفردوس میں رہنے والوں میں پکارا جاتا ہے۔ یہ تو قرآن مجید کی تلاوت کرنے والوں کی فضیلت تھی، جنھوں نے بہ نیت ثواب ہی سہی، کم از کم تلاوت کی سطح پر قرآن سے اپنا تعلق قائم کیا تھا۔ ہمارے اہل خیر نے فضائل قرآن کے بیان میں اس بنیادی قرآنی نظریئے کا پاس بھی نہ رکھا جس کے مطابق ہر شخص کو محض اپنے عمل کا ذمے دار ٹھہرایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ قرآن کو حفظ کرنے اور اس پر عمل کرنے والوں کو یہ اختیار بھی دیا جائیگا کہ وہ اپنے اہل خاندان میں سے دس ایسے لوگوں کی شفاعت کرسکیں جن پر جہنم واجب ہوچکی ہو[۸۸]۔

قرآن مجید کو حصول ہدایت کے اصل فریضۂ منصبی سے معطل کئے دینے اور اسے حصولِ ثواب کی کلید قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ظاہری تمسک بالقرآن کے باوجود امت پر عملی طور پر قرآن مجید کے دروازے بند رہے۔ سارا زور کثرت تلاوت اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ ثواب کے اکٹھا کرنے پر مرکوز ہوگیا۔ اس صورت حال نے ہمارے یہاں بابا نولکھ ہزاری جیسے صوفیاء کو جنم دیا جن کا تقدس اس خیال سے عبارت ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی میں نولاکھ ایک ہزار مرتبہ قرآن ختم کیا[۸۹]۔ قرآن مجید کے حوالے سے حصول ہدایت کے بجائے حصول ثواب کے تصور نے راسخ العقیدہ مسلم فکر میں ایک مستقل جگہ بنالی۔ بے تحاشہ تلاوت کے ذریعے نہ صرف یہ کہ اہل ایمان اپنے لئے ثواب اکٹھا کرنے لگے بلکہ مردہ روحوں کو بھی ان کا ثواب بخشا جانے لگا۔ مردوں سے رابطے کا راستہ دراصل اہل تصوف نے کھولا تھا اور یہ خالصتاً انہی کے دماغ کی اُپج تھی۔ جب مُردوں کو ثواب پہونچایا جانا ممکن ہوگیا تو پھر اس خیال نے آگے بڑھ کر فاتحہ خوانی کی راہ ہموار کی۔ مُردہ روحوں کو لذیذ مرغّن غذاؤں کا تحفہ بشکل فاتحہ بھیجا جانے لگا۔ بلکہ ایک بزرگ اہلِ دل نے تو اپنی وصیت میں مرغ و بریانی اور کباب کے فاتحے بھیجنے کی فرمائش کردی[۹۰]۔ کسی نے یہ پوچھنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ جب مردے کو ثواب پہنچایا جاسکتا ہے تو عذاب کیوں نہیں؟ اور کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص ثواب کی طرح اپنے گناہوں کا تحفہ بھی اپنے دشمن کی روح کو ارسال کرسکے؟

جو لوگ تلاوت قرآن کے ذریعے کم وقت میں زیادہ ثواب اکٹھا کرنے کی فکر میں تھے ان کی پیاس محض قرآن مجید کی تلاوت سے نہ بجھ سکی۔ مختلف طرق تصوف نے اپنے اپنے حلقوں کے لئے مفروضہ مسنون دعاؤں اور اوراد و وظائف کا ایک دفتر تشکیل دے ڈالا۔ حصول ثواب کے داعیئے نے ایسی الہامی اور القائی دعائیں تشکیل دے ڈالیں جن کے فضائل قرآن سے کہیں بڑھ کر بتائے جاتے تھے۔ بلکہ بعض دعائیں تو محض مخصوص سورتوں کو مسخر کرنے کے لئے بنائی گئی تھیں۔ بعض دعائیں اپنی انفرادی حیثیت میں بعض اصحاب کشف کا الہام بتائی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر دعائے گنج العرش کے بارے میں یہ خیال وضع کیا گیا کہ یہ دعا کسی بزرگ کو عرش پر لکھی نظر آئی تھی۔ بعض روایتوں نے اسے حضرت جبرائیل سے منسوب کیا۔ انسانوں کی جائز اور ناجائز کون سی ایسی خواہش ہوگی جس کے لئے اس دعا کو زوداثر نہ بتایا گیا ہو۔ کچھ یہی وصف دعائے 'قدح معظم' کے بارے میں بتایا گیا جس کے پڑھنے والے کے لئے بے حساب ثواب ملنے اور اس کے ولی بن جانے کی ضمانت دی گئی[۹۱]۔ دعائے سریانی ہو یا درود تاج، درود تَنَجَّیْنَا ہو یا درودِ ماہی، درودِ مقدس ہو یا درودِ لکّھی، درود اکبر ہو یا وظیفۂ ہفت ہیکل' ان سب کے اتنے زیادہ فضائل بتائے گئے اور ان کی تلاوت کے ذریعے دنیا و آخرت کی تمام

ہی ضرورتوں کی ایسی شرطیہ ضمانت دی گئی کہ قرآن مجید کے فضائل بھی پیچھے رہ گئے۔ تلاوت قرآن کے ذریعے ثواب ونجات کا کام بھی ایک امرِ طویل معلوم ہونے لگا۔ ایسی صورت میں دونوں ہاتھوں سے دنیا و آخرت کی دولت سمیٹنے والوں کے لئے اوراد و وظائف کے ایسے مجموعے وجود میں آگئے جو سرتا سر انسانی دل و دماغ کی پیدا وار تھے اور جن کا قرآن سے قطعی کوئی تعلق نہ تھا۔ البتہ اہل مذہب اس غلط فہمی میں مبتلاء رہے کہ قرآن کی چند آیتوں کے لاحقے کے ساتھ ان کے ہاتھوں میں حزب البحر، حزب الاعظم، جامع الصلوٰۃ، ہفت ہیکل، مفاتیح الجنان اور حصن حصین کے جو مجموعے ہیں اور جس نے عملاً کتاب اللہ کے متبادل کی حیثیت اختیار کر لی ہے اس کی مستقل تلاوت یا ان کا وِرد ان کی دنیوی اور روحانی زندگی کی تعمیر میں مدد دے سکتا ہے۔ اہل تصوف کی کتابوں میں ایسے واقعات کی کمی نہ تھی جن میں یہ بتایا گیا تھا کہ ایک شخص جو چالیس سال تک کفن چراتا تھا، صرف اس لئے واصلِ جنت ہوا کہ وہ صبح کی نماز سے اشراق تک اَوراد و وظائف میں مشغول رہتا تھا[92] قرآن مجید کی تلاوت کرنے والوں کی اس قدر فضیلت نہ بتلائی گئی تھی جتنا کہ درودِ ماہی کے سلسلے میں بتایا گیا۔ کہا گیا کہ صرف ایک مرتبہ ایک مچھلی کے اس درود کے پڑھ لینے سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگئی کہ اللہ نے اس کی برکت سے اس پر آگ حرام کر دی[93] جب ماوراءِ قرآن اہل کشف کی تراشیدہ دعا و دَرود کی اثر انگیزی کا یہ عالم ہو تو بھلا کیا ضرورت ہے کہ کوئی شخص، از راہ برکت ہی سہی قرآن مجید کو اپنی روحانی ترقی کے لئے تختۂ مشق بنائے۔

اصطلاحاتِ قرآنی کی متصوفانہ تعبیر

وحی ربانی پر اتنا دبیز حجاب وارِد کئے دینے، حتیٰ کہ اس کے بنیادی وظیفے کو بدل ڈالنے اور دین مبین کو اجنبی صوفیانہ قالب عطا کرنے میں متصوفین کو جو ہمہ گیر کامیابی ہاتھ آئی اس کا بنیادی سبب قرآن کی بعض بنیادی اصطلاحات کی نئی صوفیانہ تعبیر تھی، جسے ان حضرات نے اہل خیر کے لبادے میں امت کے لئے قابلِ قبول بنا ڈالا۔ رفتہ رفتہ قرآنی اصطلاحوں کی صوفیانہ تعبیر عامۃ المسلمین میں اتنی شایع ہوگئی کہ اس پر اصل قرآنی فہم کا گمان ہونے لگا۔ یہاں طوالت سے بچتے ہوئے ہم صرف چند کلیدی قرآنی اصطلاحات کے تذکرے پر اکتفا کریں گے۔ جس کی صوفیانہ تعبیر امت میں ایک نئے اسلام کی ایجاد کا سبب بنی ہے اور جسے صدیوں کے انحرافِ فکری اور اغلالِ فکری نے اب عام اعتبار عطا کر دیا ہے۔

اولوالامر

گزشتہ ابواب میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح فقہائے ظاہر اور علمائے کرام نے 'اولوالامر' سے مراد علماء و مشائخ کی اتباع قرار دیا ہے۔ ہم اس نکتے کی بھی تفصیل سے وضاحت کر چکے ہیں کہ کس طرح ﴿**فاسئلوا اهل الذكر**﴾ کی فقہی تاویل نے اسلام میں ایک نئی مشیخیت اور طبقۂ احبار کی راہ ہموار کی۔ ایک ایسی صورت حال میں جب اولی الامر کے منصب پر جابر بادشاہوں کا قبضہ ہو چکا ہو، جب امام عادل کے منصب پر غاصبین نے بزور بازو اپنا قبضہ جما رکھا ہو اور جب اس قسم کے جبری امام المسلمین کی شرعی حیثیت اور ان کی کامل اتباع کے سلسلے میں عام مسلم ذہنوں میں شکوک پائے جاتے ہوں اور جب اس صورت حال سے فائدہ اٹھا کر علمائے ظاہر نے دینی زندگی کی رہنمائی کا منصب اپنی ہاتھوں میں منتقل کرلیا ہو اور اپنی اس حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے "**العلماء ورثة الانبياء**" جیسی روایتیں وضع کر لی ہوں تو بھلا متصوفین اس صورتحال سے کیونکر فائدہ نہ اٹھاتے۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب کہ وہ اس بات کے دعویدار ہوں کہ دین کی اصل روح انہی کے پاس ہے۔ چنانچہ متصوفین نے علمائے ظاہر سے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے نہ صرف یہ کہ خود کو "اولوالامر" کے منصب پر فائز کیا بلکہ باطنی خلافت کے حوالے سے روحانی زندگی کے طالبین کے لئے بیعت کا ایک نظام بھی ترتیب دے ڈالا۔ اب اخروی زندگی میں نجات کا تمام تر دارو مدار متصوفین کے ہاتھوں میں تھا جنہوں نے اپنے اس خود ساختہ منصب کو برحق ٹھہرانے کے لئے "**الشيخ في قومه كالنبي في امته**" کی حدیث وضع کر لی تھی[۹۴]۔ شیخ کو منصب نبوت پر فائز کر دینے سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ اب مؤمنین کے لئے رشدو ہدایت کا مرکز شیخ کی ذات ہے جسے اپنے وقت کے نبی کا مقام حاصل ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے برملا یہ بات کہی کہ "**المريد يحتاج الى شيخ. . . فمن لم يكن له شيخ يهديه قادة الشيطان الىٰ طرقه لامحالة**"[۹۵]۔ یعنی جس کی رہنمائی کے لئے کوئی شیخ نہ ہو وہ لامحالہ شیطان کے راستے پر جائے گا۔

طُرق تصوف کے ظہور میں آنے کے بعد رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہوتا گیا کہ اہل ایمان کی فلاح کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے وقت کے شیخ کا دامن تھامے رکھے۔ ساتویں صدی ہجری میں شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف کے نام سے اہل ایمان کے لئے گویا دینی زندگی کا ایک نیا منشور مرتب کرڈالا جس میں متصوفانہ زندگی جینے کے آداب تفصیل سے بتائے گئے تھے۔ کہا گیا کہ خرقہ پہنانے یا بیعت لینے میں شیخ کی حیثیت دراصل رسول اللہ کے نائب کی ہے اس کا ہاتھ رسول اللہ کے ہاتھ کی نیابت کرتا ہے[۹۶]۔ شیخِ تصوف کے سلسلے میں

یہ بھی کہا گیا کہ ان کے بارے میں مرید کے دل میں اعتراض کا پیدا ہونا فلاح کو مشکوک بنا دیتا ہے[۹۷]۔ اور یہ کہ مرید کی خود سپردگی دراصل اللہ اور اس کے رسول کے لئے اس کا سرِتسلیم خم کر دینا ہے کہ شیخ کے فرمان کی حیثیت رسول اللہ کے فرمان کی مانند ہے[۹۸]۔ شیخ سہروردی نے صوفی شیخ کی اس غیر معمولی تحکیمی حیثیت کو مستحکم کرنے کے لئے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا ﴿**فلا و ربک لایومنون حتیٰ یحکموا فیما شجر بینهم**﴾ اور مومنین کو اس بات کی تاکید کی اگر شیخ کی کوئی بات قابل اعتراض بھی معلوم ہو تو اسے چاہئے کہ وہ قصۂ موسیٰ و خضر کو اپنے ذہن میں تازہ کر لے۔ کہ شیخ سہروردی کے نزدیک اکتساب روحانی صرف اس مرید کا حصہ ہے جو خود سے اس حد تک دستبردار ہو جائے کہ اسے فنا فی الشیخ کہا جا سکے[۹۹]۔ شیخ سہروردی کا تذکرہ قدرے تفصیل سے ہم نے اس لئے کیا ہے کہ اہل تصوف کی بارگاہ میں ان کی کتاب سالکین کے لئے بنیادی رہنما سمجھی جاتی رہی ہے اور اس نے نظام خانقاہیت کی ترتیب و تنظیم میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔

گوکہ باطنی خلافت کا یہ تصور دین مبین میں ایک اجنبی تصور تھا عقل اور شرع سے اس پر دلیل لائی جا سکتی تھی اور نہ ہی صدرِ اول کی تاریخ میں اس طرح کی کوئی مثال ملتی تھی۔ بالخصوص بیعت کا ایک ایسا تصور جس میں شیخ کو مریدوں کی اخروی زندگی کا ذمے دار بتایا گیا ہو اور نجات کے لئے بیعتِ شیخ کی شرط عائد کر دی گئی ہو، ایک ایسی رہبانیت کا قیام تھا جو اہل یہود کے ربائیوں اور فریسیوں کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ آ سکی تھی۔ لیکن ایک ایسے خلافِ عقل اور خلافِ دین منصب کے قیام کے لئے یہ کہہ کر راہ ہموار کر لی گئی کہ ذاتِ ختمی رسالت کے وصال کے ساتھ ہی بیعتِ اسلام کا جو سلسلہ ختم ہو گیا تھا اب اسے صوفیاء نے از سرِ نو ان ہی خطوط پر زندہ کیا ہے۔ بعض اہل تصوف نے اس سلسلۂ بیعت کو معتبر ٹھہرانے کے لئے صدرِ اول کے اسلام اور مسلمانوں کی تصویر کشی سے بھی گریز نہ کیا۔ انہوں نے اس غلط بیانی کا سہارا لیا کہ عہد خلفائے راشدین میں اسلام کی اشاعت دلائل کے بجائے تلوار کی مرہونِ منت تھی اس لئے بیعتِ اسلام ترک کر دی گئی تھی۔ بقول شاہ ولی اللہ ''**وکانت بیعت الاسلام متروکة في زمن الخلفاء اما في زمن الراشدين منهم فلأن دخول الناس في الاسلام في ايامهم كان غالباً بالقهر و السيف، لا بالتاليف و اظهار البرهان و لا طوعا و رغبةً**''[۱۰۰]۔ دین میں اس خلاف عقل منصب کو اعتبار بخشنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سیاسی نظام کے انحراف کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ ہٹتی گئی، خلافت علی منہاج النبوۃ کی طرف واپسی کا خیال دلوں سے رخصت ہوتا گیا کہ اب اس طویل اور صبر آزما مرحلے کو by-pass کرتے ہوئے محض نیت اور اخلاق کی درستگی کے ذریعہ خلفاء باطن اخروی نجات کی ضمانت دیتے تھے۔ بلکہ بعض اصحاب باطن کی جسارت کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے علی الاعلان اپنے مریدوں کو واصل جنت کرنے کی ضمانت

لے رکھی تھی[101]۔ صوفیاء کے حلقے میں مریدوں کو یہ اطمینان دلانا کہ جمع خاطر رکھو تم لوگوں کو ساتھ لئے بغیر ہم جنت میں داخل نہ ہوں گے معمول کی گفتگو سمجھی جاتی تھی، بقول عبدالقادر جیلانی ''جب تک میرے تمام مرید جنت میں داخل نہ ہوجائیں گے اس وقت تک میں بارگاہ الٰہی میں نہیں جاؤں گا[102]۔ بلکہ حاتم اصم کے بارے میں تو یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں سے کہہ رکھا تھا کہ جو قیامت کے دن ایسے لوگوں کو جنت میں نہ لے جائے جن پر دوزخ واجب ہوچکی ہو، وہ میرا شاگرد نہیں ہوسکتا۔ کچھ اسی قسم کے خیالات بایزید سے بھی منسوب کئے جاتے ہیں[103]۔ خلافتِ باطنی کو دینی فکر میں اعتبار مل جانے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ امام المسلمین کی مرکزی اور کلیدی حیثیت پسِ پشت چلی گئی۔ امت کی وحدت اور شیرازہ بندی کے تمام امکانات ختم ہوگئے۔ حلقۂ صوفیاء میں اپنے کشف اور الہام کی بدولت جسے بھی سودا سمایا اس نے اپنی خلافتِ باطنی کا دعویٰ کردیا۔ جلد ہی امت پر طرق تصوف کا ایک سیلاب سا آگیا۔ ابتداءً تو اس بات کی کوشش رہی کہ یہ تمام ہی طُرق اپنے سلسلے کو اعتبار بخشنے کے لئے ماضی کی ہستیوں سے اپنا سلسلہ بتائیں اس مقصد کے لئے پانچویں صدی میں حضرت علی کو شاہ ولایت کے منصب پر فائز کیا گیا۔ باطنی خلافت کے دعویداروں نے اپنا اور اپنے شیوخ کا سلسلہ حضرت علی سے ملانے کی کوشش کی۔ لیکن یہ ایک مشکل کام تھا اور خلافت کا یہ باطنی منصب اتنا پُرکشش بن گیا تھا کہ بہت سے اہل تصوف نے اس طویل سلسلے کو بائی پاس کرتے ہوئے راست حضرت خضر سے خرقۂ خلافت کے حصول کا اعلان کردیا۔

عام مسلم ذہنوں میں ان نام نہاد خلفاء باطن کے اعتبار کا یہ عالم ہوگیا کہ لوگوں کا اژدھام ان کی خانقاہوں میں صرف اس خیال سے ہجوم کرنے لگا کہ شیخ کی ایک نگاہ کرم دنیا و آخرت میں اس کا بیڑہ پار کرسکتی ہے۔ بقول فضل الرحمان گنج مرادآبادیؒ جو خود بھی منصب شیخیت پر فائز تھے،''سلف میں ایسے ایسے اولیاء اللہ گزرے ہیں کہ جو کلمہ گو دور سے ان کی زیارت کرکے چلا گیا اللہ تعالیٰ نے اس پر رحم فرمایا اور اس کو بخش دیا''[104]۔ نجات کے لئے شیخ کے عمل دخل کا یہ عقیدہ اتنا عام ہوگیا کہ اہل ایمان کی بڑی اکثریت نے ان باطنی خلفاء کو اپنی غیر مشروط اطاعت سونپنے میں عافیت جانی۔ اب نام نہاد باطنی خلفاء کے جبر کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے اپنے مریدوں سے جو کچھ چاہا کیا اور کرایا حتی کہ وہ اسلام کے بنیادی عقیدے سے دستبرداری پر بھی مصر ہوگئے۔ شبلی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک شخص سے بیعت لینے کے لئے اپنے نام کا کلمہ پڑھنے کی شرط عائد کردی[105]۔ اور یہی بات معین الدین چشتی کے بارے میں کہی جاتی ہے کہ انہوں نے ایک عقیدت مند سے حسن عقیدت کا امتحان لینے کی غرض سے ''لا الٰہ الا اللہ چشتي رسول الله'' کہلوایا[106]۔ ان خلفاء باطن کو مسلمانوں

کے دین و عقائد سے کھیل کھیلنے کا موقع اس لئے ہاتھ آ گیا تھا کہ امت کی اجتماعی اور سیاسی زندگی انتشار اور بحران کا شکار تھی۔ امیر المسلمین کے منصب پر جو لوگ فائز تھے انہیں نہ تو اتنا شعور تھا کہ وہ دین میں اس نئی یہودیت کی بیخ کنی کا کام اپنے ذمہ لیتے اور نہ ہی اتنی قوت کہ وہ اسلام کے اس الحاقی تصور سے، جسے رفتہ رفتہ عوامی مقبولیت ملتی جاتی تھی، راست لوہا لیتے۔ جابر حکمرانوں نے جن کے سیاسی استحقاق کو بالعموم مسلمان شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے، نے اسی میں عافیت جانی کہ وہ ان خلفاء باطن سے مصالحت کرلیں۔ حکمرانوں کے لئے خانقاہوں کی زیارت اس کی عوامی مقبولیت کا سبب بنتی اور صوفی شیخ کا ان زیارتوں سے عوامی اعتبار بلند اور مستحکم ہوتا۔ گویا دونوں قسم کے غیر مستحق خلفاء نے ایک دوسرے کے تعاون سے امت پر اپنے جبر کا سایہ طویل تر کئے رکھا۔

روح

خلفاء باطن کی یہ غیر معمولی سماجی اہمیت روحانیت کے حوالے سے پیدا ہوئی تھی جسے مادیت کی ضد کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو مسلمانوں میں تقویٰ شعاری کے بجائے روحانی زندگی جینے کا شوق پیدا ہی اس لئے ہوا تھا کہ اہل باطن نے دین مبین کو ترک علائق کی سطح پر جس طرح پیش کیا تھا اس سے تقویٰ شعاری کی مومنانہ زندگی میں کوئی کشش نہیں رہ گئی تھی۔ مذہب کا ماحصل یہ سمجھا جانے لگا کہ انسان ترک علائق اور روحانی مجاہدات کے ذریعے ایسے تجربات سے گزرے جہاں اس کے قلب پر تجلّیٔ ذات و صفات کا ظہور ہو۔ روحانی زندگی کے اس اجنبی تصور کی بنیاد صوفیاء نے ان قرآنی آیات میں ڈھونڈ نکالی جہاں لفظ روح کا ذکر آیا تھا اور جسے انسانی دسترس سے ماوراء بتایا گیا تھا۔ انسانی جسم کے بارے میں یہ تصور کہ وہ روح اور مادے کا مجموعہ ہے بنیادی طور پر قدیم یونانی افکار سے مستعار تھا، روح کے سلسلے میں یہ عقیدہ کہ وہ فنا نہیں ہوتی بلکہ صرف قالب بدلتی رہتی ہے تناسخ اور حلول کے حوالے سے قدیم اقوام بالخصوص ویدانتی تہذیب میں پائی جاتی تھی جہاں روح کی پُر اسراریت کو oversimplify کرنے کے لئے یہ خیال عام تھا کہ یہ کوئی ایسی لطیف شئے ہے جسے انسانی جسم سے نکل جانے کے بعد اس پر موت وارد ہوجاتی ہے۔ روح یا human soul کے سلسلے میں یہ تصور قرآنی paradigm میں ایک اجنبی خیال تھا۔ روح کی قرآنی اصطلاح سرے سے ان معنوں سے خالی تھی۔ قرآن میں جہاں بھی روح کا لفظ آیا ہے وہاں وحی یا متعلقات وحی کا تذکرہ مقصود ہے مثلاً ﴿**ینزل الملائکة بالروح من امره علیٰ من یشاء من عباده**﴾ (النحل:۲) یا ﴿**و کذلک اوحینا الیک روحا من امرنا**﴾ (الشوریٰ:۵۲)

یا ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾ (الشعراء:۱۹۳،۱۹۴) یا ﴿قل نزله روح القدس﴾ (النحل:۱۰۲) ایسے تمام مواقع پر روح سے مراد وحیٔ ربیّ ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے اس پر نازل کرتا ہے۔ ''روح الامین'' وحی لانے والی agency ہے جس کے لئے روح القدس کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے[۱۷]۔ البتہ عام متصوفین کو ساری غلط فہمی ﴿ونفخ فيه من روحه﴾ (السجدۃ:۹) جیسے الفاظ سے ہوئی جس سے انہیں یہ التباس ہوا کہ خدا نے (آدم میں) اپنی روح پھونکی۔ اس خیال نے ویدانتی اور یونانی تصورِ روح کو الفاظ قرآنی میں پڑھنے کی راہ ہموار کردی۔ حالانکہ اگر روح کے قدیم تصورات سے خالی الذہن ہوکر اس آیت کو بھی دوسری قرآنی آیات کے تناظر میں پڑھا جاتا تو یہ بات سمجھنے میں کوئی الجھن پیش نہیں آتی کہ ''نفخ روح'' سے مراد دراصل علم وحی سے اکتساب کی صلاحیت ودیعت کرنا ہے۔ دوسری مخلوقات پر انسانوں کے شرف کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ جہاں حیوانوں کو وحی اور اس کے متعلقات سے اکتساب کی صلاحیت سے محروم رکھا گیا ہے وہیں انسانوں کو مشاہداتی علوم اور وحی سے اکتساب کی وافر صلاحیت دی گئی ہے۔ قرآنی طرز فکر میں روحانی زندگی کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا ہے کہ انسانی زندگی وحی کی اطاعت اور اس کی نگرانی میں ترتیب پائے۔ اس کے برعکس صوفیاء نے روحانی زندگی کے جو خاکے مرتب کئے اس میں وحی کی روشنی پس پشت چلی گئی۔ سارا زور ایک ایسی خود ساختہ روحانیت پر صرف ہونے لگا جو سالک کی نفسیاتی تسکین کر سکے۔ ایسے مجاہدے، مکاشفے اور ریاضتیں ایجاد کی گئیں جن کا نہ تو وحی میں کوئی بیان پایا جاتا تھا اور نہ ہی صدر اول کے مسلمان اس قسم کی اجنبی ریاضتوں سے واقف تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ روحانیت کی تلاش میں جو لوگ قرآن سے باہر اصحابِ باطن کے بتائے ہوئے طریقوں پر چل نکلے تھے ان کے لئے تجلّیٔ رب کا ہلکا سا وسوسہ ہی ان کی معراج قرار پایا۔ سلوک کی ہر منزل ان کے نفسیاتی گنبدوں میں ان کی آرزوؤں کا مقبرہ تعمیر کرتی رہی۔

روح یعنی ماہیت وحی سے متعلق غیر ضروری تجسس کی قرآن مجید نے حوصلہ شکنی کی ہے۔ لیکن صوفیاء جن پر سرّ کائنات اور رازِ ربوبیت کی دریافت کا شوق سوار تھا، انہوں نے اس بارے میں غور وفکر کو خصوصی اہمیت دی۔ قرآن مجید کے اندر چونکہ اس بارے میں تفصیلات موجود نہ تھیں لہٰذا فطری طور پر ان کا شوقِ معلومات انہیں دیگر مذاہب کے علمی اور تہذیبی مآخذ تک لے گیا۔ اجنبی افکار و خیالات کے زیر اثر اولاً وہ روح اور جسم کی ثنویت پر یقین کر بیٹھے، ثانیاً ظن وتخمین نے انہیں روح کے حوالے سے عجیب وغریب خلاف عقل خیالات کا اسیر بنا دیا۔ اب روح کو چونکہ غیر قرآنی paradigm میں سمجھنے کی کوشش عام تھی اس لئے روح بمعنیٰ تنزیل وحی کا مفہوم پسِ پشت چلا گیا۔ صوفیاء یہ سمجھنے لگے کہ روح کوئی ایسی mysterious شے ہے جس کے ساتھ چھوڑ

دینے سے انسان مردہ ہوجاتا ہے۔ پھر ملک الموت کے روح قبض کرنے کا تصور بھی عام ہوا اور اہل دل کے ملفوظات اس قسم کے قصے کہانیوں سے بھر گئے کہ کس طرح حضرت موسیٰ نے ملک الموت کی خبر لی جو حضرت موسیٰ کی روح قبض کرنے کے ارادے سے آیا تھا۔ صوفیاء چونکہ مشاہدۂ حق کے اپنے تجربے کو وادیٔ سینا میں حضرت موسیٰ کے تجربے سے مشابہ سمجھتے تھے اس لئے ان کے یہاں بھی ملک الموت کو شکست دینے اور اسے واپس بھیج دینے کے قصے عام ہوگئے۔[۱۰۸] ظن وتخمین کی وادیوں میں قدم رکھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ روح کے حوالے سے طرح طرح کے فاطر العقل خیالات مسلم فکر میں داخل ہوگئے۔ ابن عربی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ روح وہ شئے ہے جو کسی عضو کو مَس کرنے سے اسے زندہ کردیتی ہے۔ انہوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ روح کا اصل مآخذ جبرئیل تھے۔ وہی دراصل روح ہیں۔ سامری اس راز سے واقف ہوگیا تھا او راس نے جبرئیل کی قدموں سے کچھ خاک لے کر گائے کے بت میں ڈال دی اس طرح کہ اس میں گائے کی روح سرایت کرگئی اور وہ گائے کی طرح بولنے لگا۔ ﴿**فقبض قبضة من اثر رسول**﴾ سے انہوں نے یہی مراد لیا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک ﴿**کلمة القاها إلى مريم و روح منه**﴾ سے مراد حضرت جبرئیل اور حضرت مریم کے مابین ایک ایسی مباشرت ہے جس کے ذریعے مریم اور جبرئیل کی رطوبت سے حضرت عیسیٰ کا جسم بنا اور چونکہ وہ روح الٰہی تھے اس لئے ان سے مُردوں کو زندہ کرنے جیسے معجزات سرزد ہوئے[۱۰۹]۔ متصوفین کے یہاں اس طرح کی بے سر و پا باتوں کی بنیاد ان کے اپنے اندازے کے علاوہ کچھ نہ تھی، لیکن عامۃ المسلمین کو وہ یہ تاثر دیا کرتے تھے کہ گویا اس قسم کے دوسرے بہت سے اسرار کا انہیں علم تو ہے البتہ وہ اسے کسی کو بتائیں گے نہیں۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ ان اسرار میں ہے جن کا ظاہر کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس خیال کے باوجود صوفیاء نے وقتاً فوقتاً روح کو اپنا موضوع بنانے سے گریز نہیں کیا۔ بقول غزالی ''جسم تمہاری حقیقت اور ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے جسم کا فنا ہونا تمہارا فنا ہونا نہیں ہوسکتا''[۱۱۰]۔ پھر یہ **روح** ہے کیا؟ مرنے کے بعد یہ کہاں جاتی ہے او راس کی نجات کس طرح ہوتی ہے یہ وہ سوال تھے جو فطری طور پر روح اور جسم کی ثنویت کے قائلین کے ذہن میں پیدا ہوسکتے تھے۔ صوفیاء نے اس سوال کا کوئی شافی جواب دینے کے بجائے روحانیت کے حوالے سے صرف یہ کہہ کر اخروی نجات پر اپنی monopoly قائم کرلی کہ ' **كما ان للاجساد طبا كذلک للروح والانبياء عليهم الصلوة والسلام اطباء النفوس**' یعنی جس طرح جسمانی امراض کے لئے علم طب ہے، روح کے لئے بھی ایک طب ہے اور اس کے طبیب انبیاء علیہم السلام ہیں[۱۱۱]۔ صوفیاء چونکہ خود کو روحانیت کے حوالے سے جاری نبوت کا نقیب سمجھتے تھے اسلئے تمام امور روحانی میں اب امت ان کی نگاہ کرم کا محتاج سمجھی گئی۔

روح کی اس غیر قرآنی تعبیر نے عام مسلم ذہن کو اس حد تک متاثر کیا کہ ان کے یہاں بھی ہندوؤں کی طرح روح کا بھٹکنا، اس کا واپس آنا اور اس سے رابطے کا تصور عام ہوگیا۔ حتیٰ کہ متصوفین نے اس خیال کو بھی قبول عام بخشا کہ اولیاء اللہ کی روحیں اہل ایمان کی داد رسائی کرسکتی ہیں اور یہ کہ رسول اللہ کا بنفس نفیس اہل ایمان کی مجلسوں میں آموجود ہونا عین ممکن ہے۔ بعض کبار صوفیاء نے تو اس خیال کا اظہار بھی کیا کہ بزرگوں کی روحیں چار پانچ سو سال کے بعد خصوصی قوت کی حامل ہوجاتی ہیں[۱۲]۔ روح کی بقا کا یہی وہ ویدانتی تصور ہے جس نے متصوفین کو مشائخ کی پاک روحوں کی طرف توجہ کرنے، ان پر فاتحہ پڑھنے، ان کی قبروں کی زیارت کرنے اوران بزرگوں کی ارواح سے جذب وشوق کی توفیق چاہنے پر مجبور کررکھا ہے۔ شرک اور قبر پرستی کا تمام تر تصور دراصل اسی ویدانتی تصور میں پوشیدہ ہے کہ روحیں مرتی نہیں بلکہ بقول شاہ ولی اللہ ایک خاص عرصہ گزر جانے کے بعد خصوصی قوت کی حامل ہوجاتی ہیں اور پھر جب اس حالت میں ''ان مشائخ کے قبور کی طرح توجہ کی جاتی ہے تو ان مشائخ کی ارواح سے سالک کی روح پر ایک قسم کا فیضان ہوتا ہے''[۱۳]۔ صوفیاء کے ملفوظات میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جہاں مردہ مشائخ کی روحیں حتیٰ کہ رسول اللہ کی ذات گرامی بھی بہ نفس نفیس ان کی مجلسوں میں تشریف فرما ہوتی ہے[۱۴]۔ روحانی زندگی کا یہ تمام کاروبار جس کی اساس قرآنی اصطلاحوں میں تلاش کرلی گئی تھی 'یحرفون الکلم عن مواضعه' کی ایک مذموم کوشش تھی جس کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا جو خود کو اہل خیر کہلانا پسند کرتے تھے۔

وحی اور تصورِ وحی

روحانی زندگی کی تمام تر ترتیب وتنظیم دراصل اس تصور پر رکھی گئی تھی کہ عام لوگوں کے مقابلے میں اہل خیر کے یہاں وحی اور اس کی ماہیت کے بارے میں کہیں گہرا ادراک پایا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کشف، القاء اور الہام جیسی اصطلاحوں سے اہل تصوف نے وحی کے دائرے کو وسیع کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر اتنا ہی ہوتا جب بھی یہ کچھ کم جسارت نہ تھی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ متصوفین نے باطنی معانی کے حوالے سے وحی کو اپنی ذاتی رجحانات پر تابع بنانے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس سے بھی کہیں آگے بڑھ کر اپنے ذاتی کشف اور القاء والہام کے ذریعے وحی کا تصور ہی بدل کر رکھ دیا۔

تصور وحی میں تبدیلی کا جرم صرف متصوفین پر ہی عائد نہیں ہوتا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بارے میں خاصی وضاحت کرچکے ہیں کہ کس طرح وحی جیسی معین شے کو روایت پرستوں کے ہاتھوں وحی متلو اور غیر متلو میں

تقسیم کرنے کی کوشش کی گئی اور کس طرح دین اسلام میں بھی اہل یہود کی طرح ثانوی اور اضافی وحی کے دستاویزات کی تیاری کا کام چل نکلا۔ احادیث کے سلسلے میں جب لوگ اس غلوفکری کا شکار ہوگئے کہ جبرائیل رسول اللہ پر قرآن مجید کی طرح سنت یا احادیث بھی لیکر نازل ہوا کرتے تھے تو پھر قرآن سے باہر وحی کی تلاش کے لئے راہ ہموار ہوجانا عین فطری تھا۔ صوفیاء جو راست خدائی رابطے کے دعویدار تھے ان کے لئے حدیث قدسی میں دادرسائی کا وافر سامان موجود تھا۔ حدیث قدسی کا اجمالی لب ولہجہ دراصل ان ہی رازوں سے پردہ اٹھاتا ہے جن کی بابت قرآن میں راست تبصرہ نہیں پایا جاتا۔ صوفیاء جو دین کے معاملے میں رسول اللہ کے توسط سے کہیں زیادہ اپنے راست رابطے کو اہمیت دیتے تھے اور جنہیں اپنے مشاہدۂ حق پر اس قدر وثوق حاصل ہوگیا تھا کہ وہ بلا تکلف "**الهمني ربي يا الهمني ربي عن قلبي**" کہا کرتے تھے، ان کے لئے حدیث قدسی ہی کیا بلکہ راست تازہ بتازہ الہام والقاء کے امکانات بھی پیدا ہوگئے تھے۔ وحی کے سلسلے میں ابتدائی صدیوں میں مسلم معاشرے میں جو بحث چل نکلی تھی اور جس نے آگے چل کر دوسری صدی کے آخر میں زبانی اور تحریری وحی کی بحث کو جنم دیا، اس phenomenon کو سمجھے بغیر وحی کے سلسلے میں اہل تصوف کے التباسات کو نہیں سمجھا جاسکتا۔ زمین سے آسمان کا رابطہ انسانی عقل وشعور کے لئے ایک غیر معمولی تجربہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لامکاں سے کلامِ ربی کا نزول اور وہ بھی انسانوں کی دنیا میں انسانوں کے لئے کسی خاص انسان پر ہو گویا دومختلف مکاں اور دومختلف زماں کے رابطے سے عبارت ہے، ایک ایسی sublime اور ایک ایسے ناقابل بیان و ناقابل ادراک phenomenon کے بارے میں انسانی تجسس اپنی جگہ، البتہ اس کی تفہیم انسانوں کے حیطۂ ادراک سے باہر تھی۔ ﴿**يسئلونك عن الروح**﴾ کے جواب میں صرف یہ کہا گیا کہ وہ امر ربی ہے۔ روح یعنی نزول وحی کی بابت استفسارات قرآن مجید کے ان مقامات میں سے ہے جہاں سائل کو اس قسم کے سوالات پوچھنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی۔ لیکن اس کے برعکس ابتدائی صدیوں میں جب قرآن مجید کی تفسیری روایت پر علماء اہل کتاب کی تعبیری روایت اور منہج کا سایہ پڑنے لگا تھا اور جب قصہ گو مفسرین اور ادیان سابقہ کے ماہرین کی علمی موشگافیوں کو heritage literature کے طور پر دیکھا جانے لگا اور جب دارالاسلام کی مسلسل وسیع ہوتی ہوئی سرحدوں نے اہل ایمان کے لئے مختلف علمی روایتوں سے تعامل کا موقع فراہم کردیا، اور جب امن اور خوشحالی کی بدولت علمی مجالس اور مناظروں کی گویا ایک بہار سی آگئی تھی، اسی عہد میں مختلف عوامل کے تحت وحی جیسے ناقابل ادراک اور sublime شئے کے سلسلے میں بھی بحث ومباحثے کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ قرآن مجید نے صاف اور صریح الفاظ میں ترسیل وحی کے تین طریقے بتائے تھے۔ یعنی خدا کا پیغمبر سے راست خطاب، ترسیلِ وحی بذریعۂ جبرئیل اور قلبِ نبوی پر نزول۔ لیکن ابتدائی صدیوں

میں اہل علم نے صرف انہی تین modes تک تصور وحی کو محدود نہ رہنے دیا بلکہ اس قسم کی روایتیں عام ہوگئیں کہ ابتدائی ایام میں رسول اللہ پر آنے والی وحی خوابوں کا انداز لئے ہوئے تھی۔ بعض روایتوں میں تو یہ بھی کہا گیا کہ خود رسول اللہ کو اس بات کا اندازہ نہ ہو سکا کہ وہ نبی بنائے جانے والے ہیں کہ ان روایتوں کے بقول آپؐ کو اس خیال کا احساس تو پہلی بار ورقہ بن نوفل کے بیان سے ہوا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کی طرف بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ کس طرح حدیث کی معتبر کتابوں میں ایسی روایتیں راہ پا گئیں جن میں خواب جیسی مبہم کیفیت کا وحی جیسی قطعی چیز سے رشتہ جوڑنے کی کوشش کی گئی۔

ماہیئت وحی کے سلسلے میں ابتدائی صدیوں میں جو بحث چل نکلی تھی وہ اس sublime phenomenon کے سمجھنے میں مددگار ثابت نہ ہوئی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ وحی کی قطعیت اور اس کی sublimity کے سلسلے میں عام ذہنوں میں التباسات پیدا ہو گئے۔ اگر سچے خوابوں کا وحی سے کچھ تعلق ہے اور اگر ان مبشرات پر اعتبار کیا جاسکتا ہے تو پھر یہ ایک ایسا سلسلہ ہے جو آخری رسول کے ساتھ ہی ختم نہیں ہوجاتا۔ خوابوں کے سہارے اپنے الہامات و اکتشافات کی دنیا آباد کرنے میں متصوفین ہی تنہا نہیں ہیں گوکہ انہوں نے اس حوالے سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ تصوف کی تمام تر بنیاد خواب اور ہلوَسہ پر ہے۔

علماء ومحدثین کے مابین ابتدائی صدیوں میں وحی کے سلسلے میں جو التباسات پیدا ہو چلے تھے اس نے اگر ایک طرف اہل تشیع کو مأمور من اللہ ائمہ کا تصور تخلیق کرنے میں مدد دی تو وہیں صوفیاء نے بھی اس گنجائش سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ولیوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری کر دیا۔ شیعوں میں ائمہ مأمور کا تصور ہو یا سنیوں میں ولی، قطب یا رجال الغیب کا جاری سلسلہ، واقعہ یہ ہے کہ یہ سب تصورِ وحی میں تبدیلی کے بعد ہی ممکن ہو سکے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ فکرِ اسلامی میں مختلف قسم کے التباساتِ فکری، وحی کے اسی تصور سے غذا حاصل کرتے ہیں جس میں مبشرات، الہام، القاء اور کشف جیسی موہوم اور مبہم کیفیات کو وحی کے اضافی مأخذ کی حیثیت سے تسلیم کرنے پر زور ہے۔ رسول اللہ پر آنے والی آخری وحی کو اگر حتمی اور معین وثیقے کی حیثیت سے قبول کر لیا جائے اور اگر صرف اسی وثیقے کو آخری نبوت کا کامل اظہار سمجھا جائے تو واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ شیعہ فکر اپنے اصل محور پر لوٹ سکتی ہے بلکہ سنی دنیا میں اسلام کا مقبول عام ایڈیشن، جسے اہل تصوف کے سلسلوں اور ان کے حلقۂ اثر نے شائع کیا ہوا ہے، چشم زدن میں اپنی معنویت کھو دے گی۔ لیکن حیرت اس بات پر ہے کہ جو لوگ رسول اللہ کی ختم نبوت پر ایمان رکھتے ہیں خود ان کے لئے بھی اب ختم نبوت کے اسرار وعواقب کا صحیح اندازہ کرنا کچھ آسان نہیں۔ ایسا اس لئے کہ شیعہ اور سنی دونوں فکر میں تصور وحی میں تبدیلی کی یہ جڑیں بہت گہری ہیں۔

ابتدائی صدیوں میں وحی کے بدلتے تصورات نے جب ہماری معتبر کتابوں میں نفوذ کرلیا تو پھر ایک ایسی امت کے لئے جو ابتدائی صدیوں کو سلف صالحین کے حوالے سے غیر شعوری طور پر canonization کا عہد سمجھتی ہے اس کے لئے اس عہد کا تنقیدی مطالعہ اور جائزہ کچھ آسان کام نہیں رہا۔ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب ابتدائی تین نسلوں کے مسلمانوں کو بلاتخصیص، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سمجھ لیا گیا ہو۔ حالانکہ یہی وہ عہد ہے جو فکری، علمی اور سیاسی فتنوں کی آماجگاہ بھی ہے اور جہاں اہل ایمان کو مسلمانوں کے بھیس میں پائے جانے والے بے شمار مفتری، کذاب اور فتنہ گروں کا مقابلہ کرنا پڑا ہے۔ ابتدائی عہد کو تقدس عطا کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم اس عہد کی کج فکریوں کو بھی تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ یہ حقیقت نظر انداز کردی گئی کہ ابتدائی صدیوں میں سلف صالحین کے ساتھ ساتھ سلف طالعین کی بھی ایک قابل ذکر تعداد ہمارے درمیان موجود تھی، جن کی گمراہ کن دانشوری کے سائے سے صالحین پوری طرح محفوظ نہیں رہ سکتے تھے۔ آج جب راقم السطور یہ تحریر لکھ رہا ہے اسے بھی یہ دعویٰ نہیں کہ وہ اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود عصر حاضر کے رجحانات سے اپنے طریقۂ تحلیل و تجزیئے کو پوری طرح محفوظ رکھ سکا ہے۔ ماضی کی طرف ہمارے تقدیسی رویئے نے ہمارے اہلِ علم کو آزادانہ غور و فکر سے روکے رکھا ہے اور ہم اپنے زوال کے ادراک کے باوجود اپنے اندر کسی نئی ابتدا کی ہمت نہیں پاتے۔ شیعوں میں امامت کا تمام تر تصور اسی خیال سے غذا حاصل کرتا ہے کہ رسول اللہ کے غیاب میں اہلِ ایمان کی رشد و ہدایت کے لئے اللہ تعالیٰ نے ائمہ مأمورین کا جو سلسلہ جاری کیا ہے دینی زندگی کا تمام تر انتظام اب انہیں کے ہاتھوں انجام پانا ہے۔ کچھ اسی قسم کا تصور سنی فکر میں اہل تصوف کی کرم فرمائیوں کے نتیجے میں پایا جاتا ہے، جس کے مطابق، بقول ابن عربی ''رسول اللہ کے ساتھ جس نبوت کا خاتمہ ہوا وہ اس کا محض تشریعی پہلو تھا نہ کہ اس کا مقام''[۱۱۵] گویا نبوت کا تشریعی پہلو تو رسول اللہ کے ساتھ ختم ہوگیا البتہ اس خیال کے مطابق، ''ایک ایسی نبوت کو باقی رکھا گیا ہے جس میں تشریع نہیں ہے اور جس کا وارث علماء کو بنایا گیا ہے''[۱۱۶] نبوت خواہ تشریعی ہو یا غیر تشریعی یا اس کا سلسلہ ائمہ معصومین مأمورین کے ذریعہ جاری بتایا جائے، ان خیالات کی تمام تر بنیاد اس مشکوک روایت پر رکھی گئی ہے جو معانی کی مختلف سطحوں پر شیعہ اور سنی دونوں فکر میں درآئی ہے۔ بخاری میں خاتم النبیین کے بعد کسی ایسے شخص کے تصور کی نفی تو موجود ہے جسے بنوت کا سا اعتبار حاصل ہو یا جسے غیاب نبی میں منصب نبوت پر من جانب اللہ مأمور سمجھا جائے۔ کتاب المناقب میں حضرت عمر کے سلسلے میں یہ حدیث کہ بنی اسرائیل میں نبیوں کے علاوہ محدث بھی ہوا کرتے تھے اور یہ کہ ہماری امت میں اگر کوئی محدّث ہوتا تو وہ عمرؓ ہوتے بظاہر تو تصورِ محدّث کی نفی پر دال ہے البتہ محدث کا یہ تصور کہ وہ غیاب نبی میں زمین کا آسمان سے رشتہ جوڑے رکھنے پر

مامور سمجھا جائے، ایک ایسا خیال ہے جس نے ان ہی روایتوں کے سہارے شیعہ مسلم فکر میں مستقلاً اپنی جگہ بنالی ہے۔ اصول کافی میں "وما أرسلنا من قبلک من رسول ولا نبي" کے بعد "ولا محدّث" کا اضافہ بھی بتایا گیا ہے[117]۔ سنی مآخذ میں "ولا محدّث" کے اس اضافے کو قرأت ابن عباس کا شاخسانہ بتایا گیا ہے۔ محدّث کے سلسلے میں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ اس کا الہام قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ ختم نبوت کا تصور اپنی جگہ، مشکل یہ ہے کہ سنی مآخذ میں منفی انداز سے اور شیعہ مآخذ میں تائیدی اور اثباتی انداز سے محدّث کا جو تصور پایا جاتا ہے اس سے جب تک یہ دونوں فرقے کلی طور پر دستبردار نہیں ہوتے وحی کی واقعی عظمت کا ادراک ان کے لئے ممکن نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ کام آسان نہیں کہ اہل تصوف نے وحی کے الحاقی تصور کو اتنا مقبول عام بنادیا ہے کہ اب بڑے سے بڑا بالغ نظر بھی اہل دل کے الہام واکتشافات کو یکسر رد کرنے کی جرأت نہیں پاتا خواہ ان الہامات کی زد وحی اور تصور وحی پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔

اہل تصوف نے اگر حرف ومعانی کی بحث پر ہی اکتفا کیا ہوتا تو اس کی اصلاح شاید آسان ہوتی۔ انہوں نے ستم یہ کیا کہ کشف والہام کے حوالے سے ذیلی وحی کا ایک سلسلہ جاری کردیا۔ رفتہ رفتہ امت کا ان الہامات پر یقین اتنا واثق ہوگیا کہ تقویٰ، فقر اور توکل کی زندگی جینے کے لئے قرآن مجید کے بجائے ان حضرات کے الہامی اذکار اور اوراد کہیں پُر تاثیر سمجھے گئے۔ جب عالم یہ ہو کہ مستند علماء کرام علم کو "علم معاملہ" اور "علم مکاشفہ" میں تقسیم کرتے ہوں[118] اور ثانی الذکر کے بارے میں ان کا یہ خیال ہو کہ یہ علم کتابوں سے نہیں بلکہ اہل باطن کی صحبتوں سے حاصل ہوتا ہے اور یہ خدا کی طرف سے براہ راست ہے، تو پھر امت میں مختلف قسم کے مکاشفے اور بھانت بھانت کے القاء والہام کی راہ کیونکر نہ ہموار ہوتی۔ جب اہل علم اس خیال کے حامل ہوں کہ عالمِ مثالؔ کا مشاہدہ، جو مثل معراج ہے، صرف پیغمبر ہی نہیں بلکہ اولیاء امت کے مشاہدے میں بھی آتے ہیں[119] تو پھر نبیوں پر آنے والی وحی یا آخری وحی کے لازوال مآخذ قرآن مجید کی اہمیت کا نگاہوں میں کم ہونا ایک فطری امر تھا۔ کہ جب مجاہدے، مراقبے اور مکاشفے کے زور پر ملاء اعلیٰ یا عالم مثال[120] کی سیر عام انسانوں کے لئے ممکن ہو تو پھر رسول اللہ پر آنے والی آخری وحی کی عظمت دلوں پر کیسے برقرار رہتی؟ بالخصوص ایک ایسی صورتحال میں جب اہل تصوف لوگوں کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہوگئے ہوں کہ وہ خواب کی حالت میں وہی کچھ دیکھتے ہیں جو انبیاء بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں[121]۔ اور جب غزالی جیسا اہل علم اس خیال کا قائل ہو کہ صرف خواب ہی میں نہیں بلکہ اہل اللہ تو بیداری میں بھی غیب کا مشاہدہ کرلیتے ہیں[122]۔ اور جب ان جیسا صاحب علم ان التباسات فکری کا شکار ہو کہ انبیاء اور اولیاء کو عالم بیداری اور خواب میں جو خوبصورت شکلیں نظر آتی ہیں وہ مثل ملائکہ ہوتی ہیں،

جن کے ذریعے انبیاء اور اولیاء کو وحی اور الہام ہوتا ہے تو فطری طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخری نبی پر آنے والی وحی کو آخر کس اعتبار سے تفوق حاصل ہے؟ بعض کبار صوفیاء نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اہل دل پر نازل ہونے والی وحی بسا اوقات تحریری شکل میں بھی نازل ہوتی ہے۔ ابن عربی نے بعض صوفیاء کے بارے میں یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ انہیں تحریری شکل میں ملک الالہام کی زبانی وحی آتی تھی۔ یہ حضرات جب خواب سے بیدار ہوتے تو کاغذ پر کچھ لکھا ہوا پاتے۔ انہوں نے عین حرم کعبہ میں مطاف کے اندر ایک فقیر پر نزول وحی کا واقعہ بھی لکھا ہے جو بقول ان کے ایک کاغذ پر تحریری شکل میں نازل ہوئی تھی اور جس میں شخصِ مذکور کو دوزخ سے نجات کی بشارت سنائی گئی تھی۔ ابن عربی کہتے ہیں جب کبھی اس نوعیت کی کوئی تحریر سامنے آئے تو جان لینا چاہئے کہ وہ حق تعالیٰ کی طرف سے ہے[۱۲۳]۔ اولیاء کے الہام کو وحی کا سا اعتبار بخشنے کے لئے ابن عربی نے تو یہاں تک کہا کہ ملائکہ، انبیاء اور اولیاء دونوں پر نازل ہوتے ہیں البتہ انبیاء اپنی وحی کے وقت انہیں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جب کہ اولیاء آثار سے معلوم کرتے ہیں[۱۲۴]۔ گوکہ غزالی اس خیال کے قائل نہیں کہ اولیاء کے الہام میں فرشتوں کا نزول ہوتا ہے۔ البتہ الہام کا من جانب اللہ ہونا ان کے یہاں بھی کوئی اجنبی خیال نہیں ہے۔ اتنے ہی پر بس نہیں متصوفین نے الہام سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے ان راز خدائی سے واقفیت کا دعویٰ کیا جسے فرشتوں اور پیغمبروں کی دسترس سے بھی باہر بتایا گیا، جیسا کہ بعض صوفیاء نے علم باطن کے حوالے سے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتا ہے "**هو سر بيني و بين احبائى و اوليائي و اصفيائي اودعه في قلوبهم لا يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل**"[۱۲۵] متصوفین کے نزدیک یہ ایسا راز ہے کہ اگر اسے ظاہر کردیا جائے تو نبوت بے معنی (irrelevant) ہوجائے[۱۲۶]۔ بلکہ بعض متصوفین نے تو ایسے رازوں سے آگہی کا بھی دعویٰ کیا جس کا ظاہر کرنا امور نبوت کو باطل کرسکتا ہے[۱۲۷]۔ الہام اور کشف کے ذریعے وحی میں نقب لگانے کی یہ مہم بالآخر ایسے راز خدائی کے انکشاف پر منتج ہوئی جس کا مقام نبوت سے بھی ماوراء بتایا گیا۔ بھلا جو لوگ راز خدائی میں شرکت کے دعویدار ہوں اور جو علماء اس خیال کی توثیق کرتے ہوں ان کی نگاہوں میں وحی ربانی کا کیا مقام ہوگا اس کا بہت کچھ اندازہ غزالی کے اس تائیدی بیان سے کیا جاسکتا ہے جس میں صوفیاء کے علم باطن کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ "**هوالسر من اسرار الله تعالىٰ يقذفه الله تعالىٰ في قلوب احبائه لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً**"[۱۲۸] جب متصوفین کا یہ دعویٰ ہو کہ "**خذتُ بحراً و وقف الانبياء بساهله**" تو وحی ربانی کے مقابلے میں ان کے الہامات یا سِرِّ خدائی میں شرکت بہر حال فوقیت رکھتی ہے۔ البتہ حیرت ان سلیم الفکر علماء پر ہوتی ہے کہ متصوفین کے کشف و الہامات نے آخر کس طرح ان کے ذہنوں سے وحی ربانی کی عظمت کو محو کردیا۔

وحی کے بدلتے تصورات نے فکر اسلامی کے بڑے بڑے نقیبوں کو متاثر کیا ہے۔ حتی کہ وہ لوگ بھی جو ہمارے یہاں تجدیدِ فکری کے حوالے سے جانے جاتے ہیں خود ان کے دامن بھی وحی کے سلسلے میں پیدا ہونے والے ان التباسات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ مثلاً مجدد الف ثانی کو لیجئے جو امور دینیہ میں کتاب و سنت کے بعد الہام کو تیسرے اصل کی حیثیت سے قبول کرنے کے داعی ہیں[۱۲۹]۔ شاہ ولی اللہ جن کے فکری اثرات برصغیر کی مسلم فکر پر خاصے نمایاں ہیں اور جنہیں راسخ العقیدہ مسلم فکر کا امین سمجھا جاتا ہے وہ اولیاء کے الہام کو وحی کے متبادل گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تک پہونچانے والے راستے دو ہیں: **ایک** تو وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء کا راستہ اور **دوسرا** وہ جس کی اولیائے معارف و الہام نے نشاندہی کی ہے[۱۳۰]۔ الہام کو وحی کا متبادل قرار دینے اور اسے راسخ العقیدہ مسلم فکر میں اعتبار مل جانے سے مسلم فکر میں ثانوی اور اضافی تقدیسی کتابوں کے لئے راہ ہموار ہوگئی۔ اب اہل تصوف کے لئے کتاب و سنت سے دلیل لانے کے بجائے اپنے الہامات و انکشافات کا سہارا لینا کافی سمجھا گیا۔ متصوفین نے تصوف کی اجنبی فکر کو عین اسلام باور کرانے کے لئے جو کتابیں تصنیف کیں ان کی سند ان ہی خود ساختہ الہامات و مکاشفات پر رکھی گئی۔ گو کہ اہل تصوف کے تحریر کردہ تقدیسی صحیفے قرآنی تصورِ حیات سے راست متصادم تھے۔ لیکن متصوفین کا یہ اصرار رہا کہ ان کی یہ کتابیں مُنزّل من اللہ ہیں، انہیں اکتسابی علوم کا نتیجہ نہیں سمجھنا چاہئے۔ مثلاً ابن عربی نے یہ دعویٰ کیا کہ ان پر فتوحاتِ مکّیہ یک بارگی القاء کی گئی اور شاہ ولی اللہ نے اپنے روحانی مکاشفات پر مشتمل وثیقہ (ہمعات) کو مُنزّل من اللہ القاء بتایا۔ اپنے مکاشفاتی صحیفوں کے سلسلے میں شاہ صاحب نے بہ بانگ دہل دعویٰ کیا کہ ان کتب میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق عقل و فکر، بحث و استدلال یا اکتسابی علوم سے نہیں۔ وہ کہتے ہیں ''خدا ان سب چیزوں سے میرے ان الہامی کلمات کو محفوظ و مأمون رکھے تاکہ یہ ایک دوسرے سے مل نہ سکیں اور اس طرح حق کو باطل میں ملنے کا شبہ نہ ہو''[۱۳۱]۔ اہل تصوف کی بیشتر کتابوں کو اسی منزل من اللہ الہام کے حوالے سے تقدیس کا حامل بتایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر الہام کی دینی حیثیت مشتبہ ہوجائے تو تصوف کی عمارت چشم زدن میں زمین پر آرہے۔ لیکن یہ کچھ اتنا آسان نہیں۔ کہ یہاں ایک الہام دوسرے الہام کی تصدیق کرتا ہے، ایک خواب دوسرے خواب کو سند عطا کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سری سقطی نے جنید بغدادی سے کہا کہ تم نے خواب میں رسول اللہ کی زیارت کی ہے؟ پوچھا یہ آپ کو کیسے معلوم ہوا، کہنے لگے میں رات خدائے بزرگ و برتر سے خواب میں مشرف ہوا جہاں مجھے باری تعالیٰ کی طرف سے بتایا گیا کہ میں نے اپنے حبیب محمدؐ کو جنید کے پاس بھیجا ہے کہ وہ اسے وعظ کہنے کا حکم دیں[۱۳۲]۔ کبار متصوفین کے یہاں اس قسم کے خوابوں کا تذکرہ معمول کی بات ہے۔ رسول اللہ سے خواب میں ملاقات اور آپ سے ارشادات عالیہ کا حصول

ایک مقبول عام تصور ہے جس کے ذریعہ متصوفین نے عامۃ المسلمین پر اپنی سبقت بنائے رکھی ہے اور جس کے سہارے وہ گاہے بگاہے یہ کہتے نظر آتے ہیں کہ ان کا علم اور کشف، رسول اللہ سے راست اکتساب فیض کا نتیجہ ہے جو عام مسلمانوں یا اہل ظاہر علماء کو حاصل نہیں۔ یہ ان ہی الہامات کا کرشمہ ہے کہ آج امت کے پاس قرآن سے باہر ایسی مُنَزَّل مِن اللہ الہام و القاء پر مشتمل اَوراد و وَظائف کثرت سے موجود ہیں۔ ان کی اثر انگیزی کا عالم یہ ہے کہ قرآن مجید بھی اثر انگیزی میں ان کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ رسول اللہ کے مقابلے میں، جہاں وحی جبرئیل کے توسط سے آیا کرتی تھی، ہمارے اولیاء کا یہ دعویٰ کہ انہوں نے راست دیدار الٰہی کے ذریعے وظائف کا یہ خزانہ سمیٹا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حکیم ترمذی نے ہزار مرتبہ باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا ہر مرتبہ یہ عرض کیا کہ میں دنیا میں کون سی دعا کروں۔ ہر مرتبہ انہیں ایک ہی مخصوص دعا بتائی گئی[۱۳۳]۔ حکیم ترمذی جیسے غالی صوفیوں پر ہی موقوف نہیں راسخ العقیدہ مسلم فکر کے نقیب علماء ظاہر کے دامن بھی خوابوں کی ان کرشمہ سازیوں سے پاک نہیں رہ سکے۔ جن حضرات نے اپنی قیّومیت (مجدد الف ثانی) کا پروپیگنڈہ کیا یا جو اس خام خیالی کے شکار رہے کہ میرے ہاتھوں میں جو قلم ہے وہ دراصل رسول اللہ کا قلم ہے[۱۳۴]۔ اس قسم کے تمام التباسات، خواب یا ہلوسے کے ذریعے ہی ہماری فکر میں داخل ہوئے۔ حتی کہ خوابوں میں رسول اللہ یا بزرگانِ دین کی مفروضہ زیارت نے نہ جانے کتنی زندگیوں کا رخ بدل ڈالا۔ بہت سے لوگ ان ہی خواب آسا لمحوں کے حوالے سے زندگی بھر خود کو مأمور مِن اللہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے[۱۳۵]۔ حالانکہ مسلم فکر میں ابتداءً اس بات کی کوئی گنجائش نہ پائی جاتی تھی کہ رسول اللہ یا بزرگوں کی ارواح اہل ایمان کی داد رسائی کے لئے دوبارہ اس دُنیا میں واپس آسکتی ہیں۔ لیکن متصوفین کے ہاتھوں موت پر تصورِ وصال کی جو دبیز چادر تن گئی تھی اس نے ان خواب آسا الہامات کے لئے گنجائش پیدا کردی۔ تصور وحی میں اس ہمہ گیر تبدیلی کے phenomenon کو سمجھنے کے لئے لازم ہے کہ ہم ایک اور قرآنی اصطلاح ولی کے مَـآلـهٗ وَمَاعَـلَيْـهِ کا کسی حد تک ادراک کرلیں۔

وَلی

قرآنی فریم ورک میں ولی یا ولایت کوئی منصبِ مامور نہیں بلکہ اہلِ ایمان اور اہلِ کفر کے classification کے لئے استعمال ہونے والی ایک اصطلاح ہے۔ قرآن کی نظر میں نوع انسانی بنیادی طور پر اولیاء اللہ اور اولیاء الشیطان میں منقسم ہیں: ﴿**والله ولی المومنین**﴾ (آل عمران: ٦٨) ﴿**فقاتلوا اولیاء الشیطان**﴾ (اعراف: ٢٧) ﴿**الله ولی الذین آمنو**﴾ (بقرہ: ٢٥٧) ﴿**إن جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا**

یومنون﴾ (اعراف: ۲۷) میں بنیادی طور پر انہی دو گروہوں کا تذکرہ پایا جاتا ہے جو اپنے ایمان اور کفر کی وجہ سے حزب اللہ اور حزب الشیاطین میں منقسم ہوگئے ہیں۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے اللہ کی رفاقت اختیار کی تو ان کے لئے قرآن کی بشارت ہے: ﴿واللّٰہ ولي المتقین﴾ خدا ان کا مددگار اور رفیق ہے اور یہ کہ وہ تمام ہی خوف اور اندیشے سے محفوظ و مامون ہیں، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿**الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون**﴾ اہل ایمان میں جن لوگوں نے تقویٰ شعاری اختیار کی ان کے لئے دنیا و آخرت میں بشارت ہی بشارت ہے۔ ﴿**لهم البشری في الحیاة الدنیا وفي الآخرة**﴾ ان متقین کے لیے اللہ کی یہ ضمانت بہت پکی ہے ﴿**لا تبدیل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم**﴾ (یونس: ۶۱-۶۴) یہ ہے قرآن میں ولایت کا وہ تصور جس کے حاملین کے لئے کامیابی کی ضمانت دی جارہی ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ اہل ایمان تقویٰ شعاری اختیار کئے رکھیں: ﴿الذین آمنوا وکانوا یتقون﴾.

ولی کے اس قرآنی تصور میں کسی ایسے مخصوص گروہ کے بارے میں کوئی ایسا بیان نہیں پایا جاتا ہے جسے اللہ نے اپنی ولایت یا رفاقت کے لئے خاص کرلیا ہو، بلکہ اس کے سزاوار وہ تمام ہی اہل ایمان بتائے گئے ہیں، جنہوں نے تقویٰ شعاری کا دامن تھام لیا۔ قرآن مجید میں ولایت کا لفظ صرف دو جگہ آیا ہے[۱۳۶]۔ اور ان دونوں سیاق میں یہ لفظ حقیقت اور اقتدار کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح مادہ و ل ی کوئی دو سو جگہوں پر مختلف صیغوں میں استعمال ہوا ہے لیکن کہیں بھی اس طرح کا کوئی عندیہ نہیں ملتا کہ اس سے مراد خواص کے لئے کوئی منصب مامور ہو۔ حتیٰ کہ عہد رسول، عہد صحابہ اور ابتدائی صدیوں میں بھی ایسے اشخاص کا سراغ لگانا ممکن نہیں، جنہیں اہل ایمان اپنے درمیان منصب ولایت پر مامور سمجھتے ہوں۔ ولی کا صوفی تصور اس عہد کی پیداوار ہے جب اہل تصوف نے عام فکری دھارے سے الگ ایک تکوینی تصور کائنات تشکیل دی اور پھر اس میں خود اپنے لئے تصرفِ کائنات کا مرکزی منصب محفوظ کرلیا۔ اس بارے میں مزید تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔

ولی سے متعلق تمام مفروضہ تصرفاتی قوت سے قطع نظر یہ سوال پھر بھی حل طلب رہا کہ کسی زندہ شخص یا مردہ بزرگ کو ولی قرار دینے کا واقعی معیار کیا ہو۔ قرآنی تصور حیات میں کسی شخص کے بارے میں اس کے ولی اللہ یا ولی الشیطان ہونے کا اصل فیصلہ تو بروز قیامت ہی ہوسکتا ہے۔ اہل تصوف نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انہوں نے ولی کی شناخت کرنے والوں کے لئے خود ولی ہونے کی شرط عائد کردی۔ یہ خیال عام ہوا کہ ولی کی شناخت ولی ہی کرسکتا ہے اس لئے غیر اولیاء کے لئے اس باب میں کچھ کہنے کی گنجائش نہ رہی۔ متوفین کے نزدیک ولی کا منصب مامور من اللہ ہے جو صرف اخص الخواص کے لئے مخصوص ہے۔ عام لوگوں کے لئے مرحلۂ

ایمان جب کہ خواص کے لئے ولایت کا منصب عظیم[۱۳۷]۔ قرآن مجید میں اللہ کے ولی بننے یا اس کے حزب میں شمار کرانے کے لئے لازم ہے کہ مومن تقویٰ شعاری پر گامزن ہو۔ جب کہ متصوفین کے یہاں منصب ولایت پر سرفراز ہونے کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں۔ یہاں مادر زاد ولی کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم محدث کے تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے اس بات کی نشاندہی کر چکے ہیں کہ اہل تصوف کا ولی دراصل ایک طرح کی جاری نبوت کا نقیب ہے۔ متصوفانہ فکر میں ولی کی تمام تر عظمت اس بات سے عبارت ہے کہ آخری نبی کے وصال کے ساتھ زمین کا آسمان سے جو رشتہ منقطع ہو گیا تھا، اسے اولیاء اللہ نے اپنے کشف و کرامات کی بنیاد پر از سرِنو قائم کرلیا ہے۔ بقول ابن عربی ''رسالتِ مطلق تو منقطع ہوگئی اگر ولایت بھی منقطع ہوتی تو اس کا نام نہ رہتا۔ حالانکہ ولی، اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ **الله ولي الذين آمنوا**، سے استنباط کرتے ہوئے تصوف کے شیخ اکبر ابن عربی نے ولی سے ایک ایسا شخص مراد لیا ہے جو اللہ کے اخلاق سے متخلق، اپنے کو فنا کر کے اس کے ساتھ متحقق ہو اور جو اس طرح بقا بعد الفناء کے مرحلے میں داخل ہو گیا ہو۔ ولی کی شکل میں ایک ایسے ذیلی خدا (mini-god) کا تصور جو تصرفات کے حوالے سے ایک طرح کی شان ربوبیت کا حامل ہو دراصل بخاری میں مذکور اس حدیث قدسی کی anthropomorphic تاویل کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب بندہ خدا کا تقرب حاصل کرلیتا ہے تو میں اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں جس سے دیکھتا ہے، اس کا ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پیر ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے[۱۳۸]۔ ایک تمثیلی بیان کو امر واقعہ پر قیاس کرنا، اور اس سے تقویٰ شعاروں کے اندر صفات ربوبیت کے امکانات دیکھنا، اس لئے ممکن ہوسکا کہ متصوفین نے ولی کی تعریف قرآنی سیاق سباق میں متعین کرنے کے بجائے خارج از قرآن مآخذات میں تلاش کرنے کی کوشش کی، جہاں مختلف عیسائی اولیاء (saints) اور ہندو دیوی دیوتاؤں کو کائنات میں مختلف امور کا ذمہ دار بتایا جاتا تھا۔ عبدالقادر جیلانی کا یہ کہنا کہ ''**وهو قوله في بعض كتبه يا ابن آدم أنا الله لا اله الا أنا اقول لشئ كن فيكون اطعني تقول لشئ كن فيكون**''[۱۳۹]۔ اس خیال کی مزید توثیق کرتا ہے کہ ولی کے اس صوفی تصور کی بنیاد کتاب و سنت کے بجائے خارجی مآخذ ہیں جس کی واضح نشاندہی بربنائے مصلحت خود شیخ عبدالقادر نے بھی کرنا مناسب نہیں جانا اور انہوں نے صرف یہ کہہ کر کام چلایا کہ ایسا بعض آسمانی کتابوں میں مذکور ہے۔ چنانچہ یہ خیال عام ہوا کہ اولیاء اللہ کو انبیاء و رسل کے بعد تمام مخلوقات پر فضیلت ہے، بلکہ بعض متصوفین نے تو ولی کا منصب نبوت سے بھی فائق بتلایا۔ ولی سے تقریباً وہی کام لیا جانے لگا جو محدّث یا کاہن سے اہل یہود لیا کرتے تھے۔ بقول ابن عربی: ''**فالنبوة مقام**

عند الله يناله البشر ومختص بالأكابر من البشر يعطي للنبي المشرع ويعطي للتابع لهٰذا النبي المشرع"[۱۴۰] ابن عربی نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ اولیاء، انبیاء کے "**شریک فی النبوة**" نہ سہی شریک فی الولایۃ تو ضرور ہیں۔ انہوں نے اپنے آپ کو نہ صرف یہ کہ منصب ولایت پر مامور بتایا، بلکہ اس خیال کا اظہار بھی کیا کہ ان پر ولایتِ محمدیہ کا خاتمہ ہوگیا ہے[۱۴۱]۔

منصب ولی کے حوالے سے متصوفین نے ختم نبوت کے اس بند دروازے کو کھولنے کی بھرپور کوشش کی جسے مختلف صدیوں میں نبوت کے جھوٹے دعویدار کھولنے میں ناکام رہے تھے۔ متصوفین کو یہ غیر معمولی کامیابی اس لئے مل سکی کہ خود کو راست نبوت یا رسالت کے دعوے دار بتانے کے بجائے انہوں نے اپنی خواہشات کو 'ولایت' کے پردے میں چھپائے رکھا۔ منصب ولایت کو جواز فراہم کرنے کے لئے انہوں نے ﴿**الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون**﴾ جیسی آیتوں کی من مانی تاویل کرلی۔ ولی کے تصور کو قرآنی فریم ورک سے باہر نئے مفاہیم سے مزین کرنے کی وجہ سے عام طور سے یہ تاثر پیدا ہوا کہ شاید تصوّرِ ولایت کا کسی نہ کسی درجہ میں قرآنی فکر سے کوئی تعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کام نبوت کے بے شمار دعوے دار نہ کرپائے تھے، اس کام کو اہل خیر کے گروہ نے انجام دے ڈالا۔ بے شمار بزرگ منصب ولایت پر سرفراز کیے گئے اور ہر ایک سے تصرفِ کائنات کی غیر معمولی، ناقابل فہم کہانیاں منسوب کردی گئیں۔ اس طرح جو دین کبھی وحیٔ نبوت کی تجلی سے منور تھا اس پر اولیاء کے مکاشفات کی ظلمت نے اپنی چادریں تان دیں۔

قرآن مجید کی ان بنیادی اصطلاحات کی تحریف معنوی کے ذریعے اہل تصوف نے گویا اپنے التباسات فکری کے لیے قرآنی اساس فراہم کرلی۔ اب دین مبین کا ہدف ایک ایسی روحانیت قرار پایا جس میں مرشد کی بیعت، اس کی غیر مشروط اطاعت اور اس کے الہام پر آمنّا و صدّقنا کہے بغیر نجات کے راستے مسدود تھے۔ یہ خیال عام تھا کہ جس کا کوئی مرشد نہیں ہوتا اس کا مرشد شیطان ہوتا ہے: "**من لیس له شیخ فشیخه ابلیس**". قشیری نے بایزید کے حوالے سے لکھا کہ "**من لم یکن له استاذ فامامه شیطان**"[۱۴۲] اب چونکہ وحی ربانی کی مرکزی حیثیت پر روحانیوں کے الہامات و اکتشافات کی ظلمت نے اپنی چادریں تان دی تھیں اور دین مبین کا بنیادی ہدف تبدیل ہو چکا تھا اس لئے اب قرآن مجید کتاب ہدایت کی حیثیت سے irrelevant ہو چکا تھا۔ نئی روحانی زندگی کے دعویداروں نے قرآنی فریم ورک سے باہر ایک ایسی روحانی زندگی کا غلغلہ بلند کیا جس کی صدر اوّل میں کوئی نظیر نہیں پائی جاتی۔ بیعت[۱۴۳]، وسیلہ[۱۴۴]، تقویٰ، توکل، مجاہدہ، تزکیہ، شہید، وصال، فاتحہ اور اجر بمعنی ثواب اور ان جیسی دیگر قرآنی اصطلاحوں کے ایسے معانی دریافت کیے گئے اور ایسی منازلِ سلوک متعین کی گئیں جن تک

پہنچنے کے لئے قرآن میں کوئی رہنمائی نہیں پائی جاتی تھی۔ بیعت روحانی کا نیا طریقہ یا زندہ، مردہ پیر کی ارواح سے فیوض و برکات کا حصول، تقویٰ کی وہ انتہا جسے صوفیاء اخص الخواص کے لیے مخصوص سمجھتے تھے یا مجاہدہ اور تزکیہ کے وہ طریقے جو ازل سے رہبانیوں میں معروف چلا آتا تھا یہ سب ایسے امور تھے جن میں بہترین رہنمائی ان صوفیانہ کتب اور ملفوظات کے مجموعوں سے ہوتی تھی جو وقتاً فوقتاً مختلف عہد کے صوفیوں پر بمنزلۂ نزول الہام ہوئی تھیں اور جن کے بارے میں اہلِ دل کا دعویٰ تھا کہ ان الہامی اور مجرب طریقۂ عبادت میں روحانی بالیدگی کا وافر سامان پایا جاتا ہے۔ نئی روحانی زندگی کے علمبرداروں نے تاویلات قرآنی کے ذریعے نہ صرف یہ کہ قرآن کو کتاب ہدایت کی حیثیت سے عملاً معطل کر کے رکھ دیا بلکہ قرآن کی صوفیانہ تاویلات ایک ایسے غیرعملی (passive worldview) کو تشکیل دینے پر منتج ہوئی جس نے بالآخر پوری امت کو عضو معطل بنا کر رکھ دیا۔

گو کہ قرآن کی جذباتی اہمیت (emotional value) باقی رکھی گئی۔ کبار صوفیاء اپنے التباساتِ فکری کی تمام تر اساس قرآن سے ہی مستعار بتاتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اہلِ تصوف نے، خواہ وہ حرفی تحریک کے لوگ ہوں یا وفق و نقوش بنانے والے عاملین غیر صالحین، دین مبین کو ایک نیا قالب عطا کرنے میں جو زبردست کامیابی حاصل کی اس کی ایک بنیادی وجہ یہی تھی کہ انھوں نے اپنے فکری ڈھانچے میں قرآن کی جذباتی اہمیت کو برقرار رکھا۔ تصوف چونکہ دین اور اہل دین کے حوالے سے سامنے آیا تھا بلکہ اس سے بھی کہیں بڑھ کر اس کا دعویٰ مغز عبدیت یا روح عبدیت کی دریافت کا تھا، اس لئے دوسروں کے مقابلے میں اہل اللہ کے پیدا کردہ ان التباسات فکری کو نسبتاً کہیں زیادہ مقبولیت ملی۔

مغز عبودیت سے مشاہدہ حق تک کا سفر، جو اہل تصوف نے اپنی ایجاد کردہ عبادتوں، ریاضتوں اور الہام و انکشاف کے سہارے طے کیا، یا اس روحانی سفر میں ان کے فکر و عمل پر اہل یہود و نصاریٰ کے جو واضح اثرات پڑے اس کی وجہ بھی دراصل قرآن مجید کو علماءِ یہود کے طرز پر سمجھنے کی کوشش تھی۔ اگر صدر اول کے مسلمانوں کی طرح متصوفین نے قرآن مجید پر غور و فکر کا نبوی انداز اختیار کیا ہوتا تو ان کے لئے خدا کی تلاش میں ان وادیوں میں جا نکلنا ممکن ہوتا اور نہ ہی کسی کو یہ کہنے کی جرأت ہوتی کہ میں ایسے خدا کی عبادت نہیں کرتا جسے میں نے دیکھا نہیں۔[۱۴۵]

قرآن مجید میں حضرت موسیٰ سے باری تعالیٰ کی گفتگو متصوفین کے یہاں خصوصی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یہیں سے اس التباس فکری نے جنم لیا کہ بندے کے لیے ذات باری کا مشاہدہ عین ممکن ہے۔ حضرت موسیٰ کو نبی کے بجائے ایک ایسے صوفی کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی گئی جو تجلی رب کی ایک جھلک دیکھنے کو بیتاب ہو،

خواہ ایسا کرنا خود اس کے اپنے وجود پر سوالیہ نشان کیوں نہ لگا دیتا ہو۔ قرآن کے ابتدائی مفسرین میں مقاتل بن سلیمان کے حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی صدیوں میں حضرت موسیٰ کے تجربے پر بعض اصحاب کے نزدیک صوفیانہ غور و فکر کا رجحان پیدا ہو چلا تھا۔ حضرت موسیٰ کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا تھا جسے تجلیٔ الٰہی کی وادیوں میں قدم رکھنے کا شرف حاصل ہوا تھا۔ ﴿**کلم الله موسیٰ تکلیما**﴾ اور ﴿**وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا**﴾ (مریم: ۵۲) ایک ایسے مکالمے کی طرف اشارہ کرتا تھا گویا موسیٰ کو ایک طرح کے intimate dialogue یا سرگوشی کا شرف بخشا گیا ہو، جیسا کہ لفظ ''نجیّا'' سے ظاہر ہے۔ جبل سینا پر موسیٰ نے ﴿**رب ارني انظر اليک**﴾ (اعراف: ۱۴۳) کی جو خواہش کی اس میں ان لوگوں کے لئے خصوصی کشش تھی جو منصب نبوت سے صرف نظر کرتے ہوئے لقاء ربّی کو عام صوفی منشوں کے لئے قابل حصول سمجھتے تھے۔ اس درخواست کے نتیجے میں حضرت موسیٰ پر جو گذری اسے متصوفین نے اپنی سی تاویل کے ذریعے ایک قابل عمل منشور کی حیثیت دے دی۔ حلاّج نے اپنی کتاب ''الطّواسین'' میں حضرت موسیٰ کو روحانیت کے ایک ایسے متلاشی کی حیثیت سے پیش کیا، جس کی راہ خطرات اور دشواریوں سے پر ہو۔ آگ جو ان کے راستے میں آئی انہیں خطرات کی طرف اشارہ تھی۔ بعضوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ موسیٰ وادی طویٰ میں قدم رکھنے سے پہلے اپنے اہل و عیال کو پیچھے چھوڑ گئے تھے جو دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اعلیٰ روحانیت کے متلاشیوں کے لئے تجرّد ہی پسندیدہ طرزِ زندگی ہے۔ حلاّج نے حضرت موسیٰ کے اس واقعے سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ روشن جھاڑی سے، جو کہ ایک تخلیق شدہ شئ ہے، صدائے ربّی سنائی دینا گویا اس امر پر دال ہے کہ خدا مخلوق کے توسط سے کلام کرسکتا ہے۔ حلاّج نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ بذاتِ خود روشن جھاڑی کی مانند ہے جس کے توسط سے خدا کلام کرتا ہے۔ وادی طویٰ کا یہ تجربہ ان معتدل متصوفین کے یہاں بھی خصوصی دلچسپی کا موضوع رہا ہے جنہوں نے حلاّج کی طرح خود کو خدا کے mouthpiece کی حیثیت سے پیش کرنے سے گریز کیا۔ مثال کے طور پر غزالی نے طویٰ کے اس علامتی استعارے کی کم و بیش اسی انداز سے تائید کی۔ تجلیٔ رب کی جھلک سے حضرت موسیٰ کا بے ہوش ہو جانا: ﴿**فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خرّ موسیٰ صعقا**﴾ (اعراف: ۱۴۳) متصوفین کے نزدیک ایسا تجربہ ہے جو مشاہدہ حق کی راہ میں آخری منزل ہے اور جسے وہ فنا فی الفنا سے تعبیر کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ کے اس تجربے کو نبی کے بجائے صوفی کا تجربہ قرار دینے کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ مشاہدۂ حق کے عمل کو عام لوگوں کے لئے قابل عمل سمجھا جانے لگا۔ ثانیاً حضرت موسیٰ کے اس غیر معمولی تجربے کے حوالے سے اہل یہود کی سرّیت اور ان کے روحانی تجربوں میں اہل دل کے لئے دلچسپی اور کشش کا سامان پیدا ہو گیا۔

تصوف پر علماءِ یہود اور بالخصوص یہودی متصوفین کے جو غیر معمولی اثرات دیکھنے کو ملتے ہیں اس کی ایک بنیادی وجہ یہی ہے۔

حضرت موسیٰ کے مشاہدہ حق کا واقعہ نہ صرف یہ کہ قرآن میں تفصیل سے بیان ہوا ہے بلکہ دوسرے انبیاء کے مقابلے میں حضرت موسیٰ کے حوالے جابجا قرآن مجید میں موجود ہیں[۱۴۶] متصوفین نے اس سے یہ عندیہ برآمد کیا کہ موسیٰ کے اس روحانی تجربے میں مشاہدۂ حق کے متلاشیوں کے لئے گویا ایک role-model موجود ہے۔ جو لوگ دیدارِ ربّی، فنا فی الربّ اور فنا فی الفناء کو اپنی روحانی زندگی کا ہدف قرار دیے بیٹھے ہوں ان کے لئے آخری رسولؐ کی شخصیت یا ان پر نازل ہونے والی وحی میں وہ دلچسپی نہیں ہوسکتی تھی کہ اس میں کسی مشاہدۂ حق کی strategy کا بیان مفقود تھا۔ ایسے لوگوں کے شوق کی تسکین تو انہی سرّی علوم اور ربائی مآخذ کے ذریعہ ہوسکتی تھی جس نے مذہب کے نام پر سرّیت کا ایک پورا نظام تشکیل دے ڈالا تھا۔ مشاہدہ حق کے شوق میں اہل دل اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ موسیٰ نبی تھے اور ان کا یہ اعزاز کہ وہ وادی طویٰ میں داخل ہوں، سینائی پر چلہ کشی کریں اور ذات ربیّ انہیں قرب و مکالمے سے نوازے یہ سب کچھ من جانب اللہ ایک ایسا فضل تھا جو صرف انبیاء کے لئے مخصوص ہے۔ ہر خواص و عام کے مشاہدے، مکاشفے اور مراقبے میں یہ قوت نہیں کہ وہ ذات باری کے دیدار کا شوق پورا کر سکے: ﴿**لا تدركه الا بصار وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير**﴾.

مشاہدہ حق کے شوقِ بے جا اور ایک گہری روحانی زندگی کی تلاش بالآخر روحانیوں کے لئے ایک نئے منشور حیات کی تدوین پر منتج ہوئی۔ نہ صرف یہ کہ اہل ایمان کے ہاں زندگی کے اہداف بدل گئے بلکہ غیر مشروط عبودیت کے بجائے ذاتِ باری تعالیٰ سے عشق اب فکر و عمل کا مرکز ومحور قرار پایا۔ اس عشق میں فنا ہوجانا ہی وہ منتہیٰ ومقصود تھا جسے متصوفین نے اپنی زندگی کا ہدف قرار دے ڈالا۔ بندگیٔ رب کے نتیجے میں ذات باری کی نصرت، حمایت، رفاقت، قربت اور خوشنودی کی جو بشارت اہل ایمان کو دی گئی تھی اب متصوفین اسے یک طرفہ اپنے تراشیدہ طریقۂ عشق کے ذریعہ حاصل کرنے کے مدعی تھے۔ اس صورتحال نے مسلمانوں کے worldview کو یکسر بدل ڈالا۔ اب دنیا کی طرف ان کا رویّہ تقویٰ شعاری کا نہیں بلکہ ان روحانیوں کا تھا جو دنیا کو ایک لغو اور باطل تماشہ سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ ہندو جوگیوں، سنّیاسیوں، بُھکّھو اور نروان کے متلاشی سادھو سنتوں کی طرح اب اہل ایمان بھی دنیا کو ایک کارخانۂ باطل سمجھتے تھے جس سے دامن بچانے میں ہی روحانی زندگی محفوظ سمجھی جاتی تھی۔ ترکِ دنیا اور ترک علائق نے ان کے اندر ایک قسم کا resignation اور زندگی سے فرار کا رویّہ پیدا کیا۔ اس طرح آخری نبی کی امت کو تاریخ کے آخری لمحے تک جس منصب امامت پر فائز کیا گیا تھا، صوفیانہ

تصور حیات نے اس منصب سے اس کے self imposed dismissal کی راہ ہموار کردی۔ یہ کچھ وہی صورت حال تھی جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد تھا۔ ﴿ورھبانیۃ ابتدعوھا ما کتبنا علیھم الا ابتغآء رضوان اللہ فما رعوھا حق رعایتھا﴾ (الحدید:۲۷) دنیا سے امت مسلمہ کے self imposed exile نے بالآخر باطل قوتوں کے لئے راستہ خالی کردیا۔ مسلمانوں کے فکری اور سیاسی زوال پر اہل تصوف نے گویا آخری فاتحہ خوانی کا بھرپور انتظام کرڈالا۔

دین مبین کا بچا کچھا سرمایہ اب ایک ایسے اجنبی افکار وعقائد کا ملغوبہ تھا جس پر دین اسلام کا صرف پَرتَو رہ گیا تھا۔ بظاہر یہ نیا دین چونکہ پرانے دین کا ہی تسلسل معلوم ہوتا، اس لئے صورتِ حال کی سنگینی کا صحیح ادراک نہ کیا جاسکا۔ صوفیاء اپنے تمام ہی انحرافات فکروعمل کے لئے اپنے متقدمین کی قرآنی تاویلات سے دلیل لاتے تھے۔ عقیدۂ رسالت کے سلسلے میں بظاہر ایسے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا جاتا کہ ہر صوفی منش یا مائل بمذہب شخص خواب میں زیارت رسول کو اپنا منتہیٰ ومقصود جانتا۔ تقویٰ کے حوالے سے انتہا پسندی عام ہوگئی تھی۔ دسیوں قسم کی نئی نئی نمازیں اور نئے نئے روزے ایجاد کئے گئے۔ ایسے ایسے اذکار وجود میں آئے جس کے زور پر ملاءِ اعلیٰ کی سیر روحانیوں کے بائیں ہاتھ کا کھیل بن گیا۔ بہت سے روحانیوں نے معراج جیسی کیفیت پر مشتمل عالم ارواح کا اپنا سفرنامہ بھی لکھ ڈالا تھا۔ ان تمام چیزوں سے یہ عام احساس پیدا ہوتا تھا کہ روحانیوں کی یہ تمام جدوجہد دین اسلام کی توسیع و اشاعت اور بندوں کو عبودیت کا فن سکھانے پر صرف ہورہی ہے۔ اس لئے مذہبیت یا روحانیت کے لبادے میں انحراف فکروعمل کا اس سختی سے نوٹس نہ لیا جاسکا جیسا کہ اس سے پہلے دوسرے منحرفین کے ساتھ ہوتا رہا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر دور میں متصوفین کے تصور اسلام پر انگلیاں اٹھتی رہی ہیں، لیکن اس کی حیثیت ایک نظری مسئلے یا فکر اختلاف سے زیادہ نہ تھی کہ خود علماء ظاہر آپس میں ایک دوسرے کو بلا تامّل جادۂ حق سے بھٹکا ہوا بتاتے تھے۔ ایسی صورت میں فلسفیانہ تصوف سے ان کا اختلاف کچھ زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا۔ البتہ اہل تصوف کو غزالی کی غیر معمولی حمایت مل جانے سے ان کے اس دین میں گویا کہ جان سی پڑ گئی اس بارے میں مزید گفتگو آئے گی۔

تصوف جسے عبدالقادر جیلانی اور ابن عربی کی زبردست کوششوں کے نتیجے میں ایک مقبول عام مذہب کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی، بنیادی طور پر اسلام میں ایک اجنبی اور درآمد کردہ تصور حیات تھا۔ اسلام سے اس کا تعلق صرف اس حد تک تھا کہ اس نئے دین نے اہل اسلام کے درمیان پرورش پائی تھی، لہٰذا اسلام کی مذہبی ثقافت عبادتی قالب اور قرآن (جسے جذباتی طور پر متصوفین کے یہاں مسلم روحانی تہذیب کے اہم وثیقہ کی حیثیت

حاصل تھی)، گاہے بگاہے یہ احساس دلاتا تھا کہ تصوف کے نام سے مشاہدہ حق کے داعیوں نے دین کا جو ایڈیشن پیش کیا ہے وہ دراصل اسلام ہی کی ایک عوامی تعبیر ہے۔ البتہ بادی النظر میں صورتحال بالکل مختلف تھی۔ تصوف کے نام پر روحانیوں نے جو دین پیش کیا تھا وہاں نہ صرف یہ کہ قرآنی worldview یکسر بدل چکا تھا بلکہ فکر و عمل کے توحیدی paradigm پر شرک نے اپنے پنجے گاڑ دیئے تھے۔ طرفہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ گہری مذہبیت اور روح عبودیت کے نام پر ہوتا رہا۔ قرآن مجید پر متصوفین کا عائد کردہ حجاب کتنا دبیز اور ہمہ گیر تھا اس کا صحیح اندازہ لگانے کے لئے لازم ہے کہ ہم دین تصوف کے بنیادی عقائد اور متصوفین کے تکوینی نظام کا بھی کس قدر ادراک کرلیں۔

قرآنی فکر بمقابل دین تصوف

سب سے پہلے تصور توحید کو لیجئے۔ اہل تصوف کے نزدیک توحید باری تعالیٰ ایک نا قابل بیان خیال ہے، انسانی زبان و بیان میں یہ قوت نہیں کہ وہ ذات باری کی توحید کا حق ادا کر سکے۔ بظاہر یہ خیال ایک قسم کی فلسفیانہ گہرائی کا حامل ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فلسفیانہ اعتبار سے توحید کا واقعی تصور انسانی زبان و بیان اور فہم ادراک سے ماوراء ہی ہونا چاہیے، البتہ اہل ایمان کے لئے توحید کا وہی تصور مطلوب و مقصود ہے جو اس کے حیطۂ ادراک میں سما سکے اور انسانی فہم وادراک کی مناسبت سے جس قدر ذات باری نے مناسب جانا خود اپنی وحی کے ذریعے انسانوں کو باخبر کردیا ہو۔ قرآن کا یہ تصور توحید جسے کوئی اور کیا بیان کرے، خود اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے ﴿شھد اللّٰہ انه لا اله الا ھو......﴾ متصوفین کی متجسس روحانیت کے لیے کافی نہیں تھا۔ صوفیاء کے انحراف فکری کی ابتداء، جس کی بنیاد رسالہ قشیریہ اور کتاب اللمع میں تلاش کی جاسکتی ہے، اسی نکتے سے ہوتی ہے کہ توحید کے ایک نا قابل ادراک تصور کا اخص الخواص کی سطح پر کیسے ادراک کیا جائے۔ توحید کی تلاش میں مشاہدہ حق کے راستے وحدۃ الوجود کی وادیوں میں جانکلنے والے صوفیاء بنیادی طور پر ایک ایسی تشنگی سے دو چار تھے جس کی تسکین کے لئے قرآنی بیانات انہیں نا کافی معلوم ہوئے۔ ابتدائی متصوفین کی اس التباس فکری کا ایک سبب وہ فلسفیانہ مباحث بھی تھے جس نے اس عہد کے دل و دماغ پر گہرے اثرات مرتب کئے تھے۔ جس طرح یونانی فلسفہ اور کلامی مباحث نے فقہی methodology کو متاثر کیا، اسی طرح ان کلامی نکتہ سنجیوں سے اہل تصوف بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی متصوفین کے یہاں مذہب میں گہری معنویت کی تلاش پر ان مباحث کا واضح

سایہ نظر آتا ہے۔ کسی نے شبلی سے پوچھا توحید کیا ہے تو ان کا جواب تھا کہ اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں کہ جو شخص توحید کو الفاظ میں بیان کرے وہ ملحد ہے اور جو اس کی طرف اشارہ کر کے کہے تو وہ ثنوی یعنی دو خداؤں کا قائل ہے۔ اور جو خاموش رہے وہ اس سے بے خبر ہے اور جو یہ سمجھے کہ وہ واصل ہو چکا اسے درحقیقت کچھ حاصل نہیں ہوا اور جو اس کی طرف اشارہ کرے وہ بت پرست ہے اور جو اس کے متعلق گفتگو کرے وہ غافل ہے، جو یہ سمجھے کہ وہ اس سے قریب ہے تو وہ درحقیقت اس سے دور ہے اور جو یہ سمجھے کہ اس نے اسے پالیا تو دراصل اس نے اسے گم کر دیا[۱۴۷] گویا اصولی طور پر شبلی کے نزدیک بندے کے لئے توحید کا تصور ممکن نہیں کہ وہ جو کچھ توحید کے نام پر متصور کرے گا وہ دراصل اس کی اپنی بنائی ہوئی چیز ہوگی۔

ان تمام فلسفیانہ مباحث نے سوال پوچھنے والے کے سامنے پہلے سے کہیں بڑا ایک دوسرا سوال قائم کر دیا اور اس طرح تصوف کی تلاش میں فلسفیانہ طریقہ تاویل سے ذہن کو جو فوری جھٹکے لگے۔ اسے متصوفین کی بلند پروازی پر محمول کیا گیا اور ایسا محسوس ہوا جیسے فقہاء کے سپاٹ طریقۂ تاویل سے جو تشنگی رہ گئی تھی اہل تصوف کی نکتہ سنجیوں نے اس کا ازالہ کر دیا ہو۔ کسی نے بیان تصوف کو ایک نیا twist دیا۔ اس کا کہنا تھا کہ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ کہ اللہ کے سوا کسی اور کی کیا مجال کہ وہ اللہ کی وحدانیت کو بیان کر سکے۔ لہٰذا توحید خالص تو صرف اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے[۱۴۸]۔ شبلی نے کہا کہ جس نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا، اللہ سے صفات کو منسوب کیا اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی[۱۴۹]۔

توحید کے سلسلے میں صوفیاء کے یہ بیانات قرآنی بصیرت کے بجائے اس عہد کے فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھے لیکن مشکل یہ تھی کہ اہل تصوف اپنی ان نکتہ سنجیوں کو معرفتِ توحید کا اعلیٰ درجہ قرار دیتے تھے۔ علمائے ظاہر کا تصورِ توحید ان کے نزدیک توحید کا ادنیٰ درجہ تھا، جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ شکوک وشبہات سے مامون نہیں۔ رہا اہل تصوف کا توحید تو اس کے بارے میں بعد کے کبار صوفیاء تو اس بات کی بھی ضمانت دینے لگے کہ توحید کا یہ تصور محض عقل وفہم پر نہیں بلکہ سالک کے عین مشاہدے سے تصدیق شدہ ہے۔ بعض متصوفین نے مخصوص قسم کی ریاضت ومجاہدے کے ذریعے مومن کے قلب پر ایسی تجلیات صفاتی کے ظہور کی خوشخبری سنائی جس کے بعد ساری ہستیاں اس کی نظر سے گم ہوجاتی ہیں صرف اصل وجود باقی رہ جاتا ہے[۱۵۰]۔ غزالی نے صدیقین کے حوالے سے فنا فی التوحید کی ایک ایسی منزل کا ذکر کیا، جس میں دیکھنے والا صرف ایک کو دیکھتا ہے اور اس لئے خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا[۱۵۱] لیکن بات اس پر ختم نہیں ہوئی۔ بعض متصوفین نے ایک ایسی صورتحال کی خبر دی جس میں سالک اپنی ذات اور اپنی صفات سے فنا ہو کر صفات حق کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ پھر صفات

حق سے بھی فنا ہوکرحق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ پھر خود کو فنا دیکھنے کے لائق نہیں رہتا کہ وہ وجودحق میں گم ہو چکا ہوتا ہے۔ بقول قشیری ''**فالاول مناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناده عن صفات الحق للشهوده الحق ثم فنائه عن شهود فنائه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق**''[۱۵۲] یہی وہ تصوف کا نکتہ معراج ہے جس کے بارے میں متصوفین کا خیال ہے کہ فنا میں جو جتنا کامل ہے معرفت میں بھی وہ اتنا ہی بڑھا ہوا ہے۔ صوفیاء نے توحید کی اس خیالی منتہیٰ پر پہنچنے کے لئے مختلف قسم کی روحانی ورزشیں ایجاد کیں۔ جن کے ذریعے ان کا خیال تھا کہ سالک اس منصب جلیلۃ پر فائز ہوسکتا ہے۔ فنا کی یہی وہ منزل تھی جہاں بعض صوفیاء نے یہ دعویٰ کیا کہ ان پر وحدۃ الوجود کی حقیقت منکشف ہورہی ہے، ایک ایسا خیال جس نے قرآنی تصور حیات کی گویا بساط ہی لپیٹ کر رکھ دی۔

عقیدۂ توحید کی گہری معنویت کی تلاش میں صوفیاء ان کلامی بحثوں کے اسیر ہوگئے جس نے بالآخر ذات باری تعالیٰ کی توحید کو وحدۃ الوجود کے پیچیدہ مباحث میں گم کر دیا۔ بظاہر تو یہ محسوس ہوتا رہا کہ اہل تصوف کی یہ تمام نکتہ سنجیاں بھی اسلامی تصورِ حیات سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ مثلاً جب کہنے والے نے یہ کہا کہ '' **انا بلا انا ونحن بلا نحن**'' یعنی میں میں میں نہیں اور ہم ہم میں نہیں تو اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ بندہ اپنے افعال میں ہوتے ہوئے بھی ان سے غافل ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کہنے والے نے یہ کہا کہ ''**انا من اهوى ومن اهوى انا فاذا ابصرتني ابصرتنا**''[۱۵۳] تو اس سے اگر ایک طرف ذاتِ رَبّی کے سلسلے میں التباس پیدا ہوتا تھا تو وہیں دوسری طرف ایک بے بضاعتی کا اعلان بھی تھا۔ کچھ یہی رائے صوفیاء کی معروف اصطلاح '**هو بلاهو**'[۱۵۴] کے بارے میں بھی قائم کی جاسکتی ہے، یعنی وہ وہ نہیں ہے۔ توحیدِ باری تعالیٰ چیزے دیگر است۔ کہنے والے نے کہا کہ وہ وہ تو ہے مگر کسی کی کیا مجال کہ وہ ھُوَ کو ھُوَ کہنے کا حق ادا کر سکے، اور نہ ہی کسی لکھنے والے کے بس میں ہے کہ وہ ھُوَ کو لکھنے کا التزام بجا لائے۔ بنیادی طور پر اس قسم کے مباحث قرآن مجید کی آیت ﴿**لنفذ البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي**﴾ سے مستعار معلوم ہوتے ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کلامی صوفیاء کے دل و دماغ میں قرآن کی یہ آیت گونج رہی ہو۔ اہل خیر، جن کے دل و دماغ پر اس عہد کے دوسرے مسلم دانشوروں کی طرح کلامی طریقۂ تاویل کا اثر خاصا گہرا تھا، وہ اس بات کو فن سمجھتے تھے کہ وہ ایک سچی حقیقت (plane truth) کو کچھ ایسے ڈرامائی انداز میں کہیں کہ سننے والا ششدر رہ جائے۔ ایک لمحے کے لئے اسے ایسا محسوس ہو کہ کہنے والے نے اس کے سامنے معانی کی ایک نئی دنیا وا شگاف کردی ہے۔ مثلاً ﴿**انه يبدي ويعيد**﴾ سے ''**بادي بلا بادي**''[۱۵۵] کا مقولہ برآمد کیا گیا۔ کسی نے کہا ''وقتی مسرمد''[۱۵۶]۔ شاید کہنے والے کی مراد یہ ہو کہ اس نے جس بحر کا

کنارہ تھا ماہے وہ بحرِ بے کنار ہے، اس کا کوئی ساحل نہیں۔ یہ تمام کلامی موشگافیاں گو کہ کسی نہ کسی سطح پر انہیں آیات سے غذا حاصل کرتی تھیں جن میں ذاتِ رَبیّ کے وصف کو لکھنا ایک ناممکن العمل خیال بتایا گیا تھا، البتہ کلامی اسلوب میں خیال کی تشریح و توضیح نے صوفیاء کو اسی ناممکن العمل کام پر مامور کر دیا جس کی نکیر قرآنی نظامِ فکر میں کی گئی تھی۔

صوفیاء کے یہاں چونکہ عامیوں کی توحید کے مقابلے میں اخص الخواص کی توحید کا پیمانہ کچھ اور تھا جیسا کہ ہم مشاہدۂ حق کے حوالے سے عرض کر چکے ہیں۔ اخص الخواص کے لئے علم کے بجائے معرفت کے راستے توحید کے ان اسرار و رموز سے واقفیت ممکن تھی جہاں عامی کا گزر ناممکن بتایا گیا تھا۔ اس لئے بہت جلد متصوّفین کے یہاں اس خیال نے قبول عام حاصل کر لیا کہ توحید کے اسرار و رموز، جسے وہ مسئلہ وحدۃ الوجود سے تعبیر کرتے تھے، ہر آشنا و بے گانہ کے سامنے بیان نہیں کرنا چاہیے، یہ ایک ایسا راز ہے جس کو پوشیدہ رکھنے میں ہی مصلحت تھی۔ بعض متصوّفین نے تو یہاں تک کہا کہ پچھلی امتوں پر جو حوادث نازل ہوئے وہ صرف اظہار وحدۃ الوجود کی بنا پر تھے۔ تصوف کے اس اساسی عقیدے کی پوشیدگی اور اس کی مدافعت نے اہل تصوف کو ایک طرح کی ثنویت سے دوچار کر دیا۔ وہ ایک ایسے حق کے علمبردار بن گئے جس کا برسرِ عام اظہار ممکن نہ تھا۔ یہ کچھ وہی صورتحال تھی جو اہل یہود کے متصوفین کو بھی پیش آئی تھی اور جس کے نتیجے میں انہوں نے یہ کلیہ وضع کیا تھا کہ تورات کے باطنی معانی کی تعلیم ہر شخص کو نہیں دینی چاہیے اور ایک وقت میں ایک سے زیادہ آدمی کو تو ہرگز نہیں دینی چاہیے۔

قرآنی تصورِ توحید کے برعکس، جہاں خدا کی ذات ''كمثله شيءٌ'' سے عبارت ہے، توحید کا صوفیانہ تصورِ خدا کے وجود کو کائنات میں اس طرح گم کر دیتا ہے کہ اس کا الگ سے کوئی وجود باقی نہیں رہتا۔ جب یہ خیال قابل قبول ہو جائے کہ کائنات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی ذات کا توسیعہ ہے، غیر اللہ کا کوئی وجود نہیں تو پھر حق اور باطل کی تمیز مٹ جاتی ہے۔ پھر صوفی کے لئے یہ کہنا ممکن ہوتا ہے کہ فرعون ﴿انا ربكم الاعلى﴾ کہنے میں برحق تھا، کہ فرعون ذاتِ حق سے جدا نہ تھا گو کہ وہ بظاہر فرعون کی صورت لئے ہوئے تھا۔[۱۵۷]

وجودی فلسفے کے مطابق انسان کی اپنی کوئی علیحدہ شخصیت نہیں اور نہ ہی کائنات میں کوئی چیز اپنا الگ وجود رکھتی ہے۔ حلاّج نے جب اپنے مرید کو لکھے جانے والے خط میں ''من الرحمٰن الرحیم'' سے ابتداء کی تھی تو اس کا دعویٰ یہی تھا کہ اس میں جو کچھ لکھا ہے در اصل من جانب اللہ ہے کہ ہاتھ تو ایک آلہ ہے جو حرکت دینے سے حرکت کرتا ہے۔ حلاّج کا تصورِ توحید جو مسئلہ جمع سے موسوم کیا جاتا ہے اسے ان دعاوی تک لے گیا گویا وہ خود بنفس نفیس منصب خدائی پر فائز ہو۔ اس نے یہاں تک کہا کہ میں قومِ نوح کو غرق کرنے اور عاد و ثمود کو ہلاک

کرنے والا ہوں[۱۵۸]۔ بعض کبار صوفیاء (ابن عربی) نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ کی ذات میں داخل ہوجاتا ہے تو ظاہر میں تو وہ بندہ ہی رہتا ہے لیکن باطن میں وہ خدا ہوجاتا ہے۔ ان کے نزدیک ﴿واتخذ الله ابراهيم خليلا﴾ سے مراد حضرت ابراہیم کا خدا کی ذات میں، یا خود خدا کا حضرت ابراہیم کی ذات میں داخل ہونا ہے۔ توحید کے صوفیانہ تصور نے عبدو معبود کی تمیز مٹادی بلکہ ابن عربی نے ﴿افرأيت من اتخذ اله هواه﴾ کی تاویل کرتے ہوئے یہاں تک کہ کہا کہ کسی بھی چیز کی عبادت اللہ کی عبادت سے جدا نہیں، خواہ وہ انسانی خواہشات کی عبادت ہی کیوں نہ ہو۔ جب خدا اور بندے کی ذات میں کوئی فرق نہ رہا اور جب عبدو معبود دونوں ایک ہی وحدۃ کے اسیر بتائے گئے تو عبودیت کا وہ قرآنی تصور یکسر irrelevant ہوگیا۔ چنانچہ بعض کبار صوفیاء کے یہاں سلوک کی خاص منزل پر پہنچنے کے بعد عبادت و ریاضت کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ بایزید بستامی کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ انہیں جب اللہ تعالیٰ نے اپنے پاس بلایا اور کہا کہ میرے بندے تجھے دیکھنا پسند کرتے ہیں تو انہوں نے باری تعالیٰ سے درخواست کی کہ تو مجھے اپنی وحدانیت سے نواز، اپنی انانیت کا خلعت عطا فرما اور اپنی احدیت تک بلند فرما تاکہ جب لوگ مجھے دیکھیں تو کہہ اٹھیں کہ میں نے خدا کو دیکھ لیا۔ اس وقت تو ہی تو ہو اور میں وہاں نہ ہوں[۱۵۹]۔ خدا کا انسان میں حلول کرجانا یا انسان کو اپنی ذات میں خدا کا جلوہ دیکھنا فنا فی الفنا کی ایک ایسی منزل جہاں صرف وہی ہو اور سالک کو اپنا آپ بھی دکھائی نہ دے۔ یہی ہے وہ صوفیانہ تصورِ توحید جسے معرفت کی انتہا سمجھا جاتا ہے اور جس نے متصوفین کو "سبحاني ما أعظم شأني"، "ما في جبتي الا الله" یا "ملكي أعظم من ملك الله" جیسے کلمات کہنے پر آمادہ کیا۔ لیکن اس صریح گمرہی کے باوجود، جسے اہل تصوف کی زبان میں شطح سے تعبیر کیا جاتا ہے، متصوفین کا اصرار ہے کہ ان کا دریافت کردہ رازِ توحید گہری معنویت کا حامل ہے۔ بایزید بستامی سے منسوب قول "سبحاني ما أعظم شأني" کی تاویل کرتے ہوئے داتا گنج نے لکھا ہے کہ درحقیقت یہ کہنے والا حق تعالیٰ ہی بردہ عبد میں ہے[۱۶۰]۔

وجودی فکر اپنی تمام تر فتنہ سامانیوں کے باوجود توحید کی مستند تعبیر کی حیثیت سے تو متعارف نہ ہوسکی البتہ اس التباس فکری کا سایہ ہماری مذہبی فکر پر مسلسل پڑتا رہا ہے۔ توحید کے اس غیر قرآنی تصور نے مشرقی زبانوں میں ایسی عوامی شاعری کو جنم دیا جس نے مذہبی اجتماعات، صوفی مجالس اور Devotional Songs کے ذریعے عوامی سطح پر مسلم ذہن کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے[۱۶۱] حتی کہ وہ راسخ العقیدہ علماء جنہوں نے وحدۃ الوجود کے انکار میں اپنی تمام قوتیں صرف کردیں، وہ بھی اس کے اثرات سے خود کو پوری طرح علیحدہ نہ رکھ سکے۔ مثلاً وحدۃ الوجود کے مقابلے میں علاء الدین صمنانی (م ۷۳۶ھ) نے وحدۃ الشہود کا جو تصور وضع کیا وہ بھی بڑی حد تک اسی

الحادی عقیدے کا ایک پَرتَو ہے۔ اس نظریے کے مطابق کائنات فی نفسہٖ تو خدا کا توسیعہ نہ سہی لیکن اس کا سایہ توضرور ہے۔ آگے چل کر شاہ ولی اللہ نے ان دو تصورات میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔ انہوں نے اسے محض اصطلاحات کا فرق بتایا۔ دیکھا جائے تو شاہ ولی اللہ جو کہ ظاہری و باطنی فکر کے مابین ایک مصالحتی رویے کے علمبردار ہیں، اور جنہیں فقہ ظاہر کی وابستگی کی وجہ سے عامۃ المسلمین میں معتبر سمجھا جاتا ہے، وہ بھی انا الحق کے جال سے خود کو آزاد کرنے میں ناکام ہیں۔ شاہ صاحب گو کہ وحدۃ الوجود کے قائل نہیں لیکن دوسری اصطلاحوں میں تقریباً اسی تصور کی وکالت کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص کثرت سے نوافل ادا کرتا ہے تو حق تعالیٰ کی طرف سے ایک نور ملائکہ کے توسط سے اس شخص کی روح میں داخل ہوتا ہے۔ اس طرح کہ روح کا تمام تر قیام وانحصار اس نور پر ہوجاتا ہے۔ یعنی حق سبحانہ کا یہ نور اس شخص کی روح کے لئے قیوم بن جاتا ہے[۱۶۲]۔ نورِ الٰہی کا فرد میں داخلہ اور اس کی روح کو اپنے احاطے میں لے لینا یہ بنیادی طور پر وہی خیال ہے جیسے اجنبی اصطلاحوں میں عقیدۂ حلول سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ خود شاہ صاحب کی یہ اصطلاحیں بھی اجنبی ہیں۔ البتہ وہ ان اجنبی خیالات کی بنیاد ایک قرآنی تمثیل ﴿نور کمشکوۃ فیها مصباح......﴾ میں تلاش کرتے ہیں اور اس خیال کی حمایت میں ایک مفروضہ قرآنی آیت سے دلیل لانے سے بھی گریز نہیں کرتے جو بقول ان کے، حضرت عباس سے منسوب ہے اور جس کے مطابق وہ آیت کچھ اس طرح ہے: "مثل نوره في قلب مومن کمشکوۃ فیها مصباح"، جس سے یہ مطلب برآمد کیا جاتا ہے کہ اللہ کا نور قلب مومن میں جاگزیں ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو اور اس میں چراغ رکھا ہوا ہو[۱۶۳]۔

سچ تو یہ ہے کہ توحید کی معرفت میں صوفیاء نے قرآن مجید کے بیانات پر اعتبار کرنے کے بجائے متصوفین کی نکتہ سنجیوں کو جس غیر معمولی اہمیت کا حامل سمجھا، اس کے نتیجے میں توحید کا قرآنی تصور ان کے یہاں معدوم ہوگیا۔ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کو قرآنی اساس فراہم کرنے کی تمام تر کوشش انہیں وحی کی تحریف وتاویل پر مجبور کرتی رہی۔ شیخ اکبر ابن عربی کی تقدیس ان کی نگاہوں میں اتنی زیادہ تھی کہ وہ ان کی صریح کفریات کو بھی انحراف کہنے پر تامل کرتے تھے اور ایسا کرنے میں انہیں اپنا ایمان غارت ہوتا ہوا دکھائی دیتا تھا[۱۶۴]۔ لیکن مشکل یہ تھی کہ وحدۃ الوجود کا یہ سارا قصہ قرآنی تصور توحید کی صریح نفی پر دلالت کرتے تھے۔ ایسی صورت میں بعض کبار علماء متصوفین نے بظاہر تو ابن عربی سے اپنی دوری بنائے رکھی البتہ وہ ان کے ملحدانہ خیالات پر تنقید کی جرأت نہ کرسکے۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ جو وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے معروف ہیں، اپنی صوفیانہ تحریروں میں غالی وجودی نظر آتے ہیں۔ انفاس العارفین میں وہ اپنے چچا کے روحانی تجربے کے

بارے میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ان کے چچا اپنے اسماء وصفات کی طرف متوجہ ہوئے، تو انہیں ۹۹ ناموں سے بھی زیادہ نظر آ جائے۔ پھر جب انہوں نے مزید تجسس کیا تو اسماء وصفات کی کوئی شمار نہ رہی۔ پھر ایک مقام وہ بھی آیا جب بقول شاہ صاحب، انہوں نے دیکھا کہ وہ کائنات کو پیدا کر رہے ہیں اور مار بھی رہے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ارباب ولایتِ کبریٰ پر ایسی حالتیں اکثر گذرتی ہیں[۱۶۵]۔

شاہ صاحب نے اپنے والد کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک جماعت جو ذات باری کے دیدار کے لئے جارہی تھی اس میں وہ بھی شامل ہوگئے۔ جب نماز کا وقت آیا تو ان لوگوں نے انہیں اپنا امام بنالیا۔ نماز کے خاتمے کے بعد ان کے والد نے ان لوگوں سے پوچھا کہ اس قدر سعی کاوش کس کی تلاش میں دکھا رہے ہو؟ کہنے لگے کہ حق تعالیٰ کی طلب میں۔ شاہ صاحب کا بیان ہے کہ ان کے والد نے کہا کہ ''میں وہی تو ہوں جس کی تلاش میں تم نکلے ہو، والد کا بیان ہے کہ وہ یکدم اٹھے اور مجھ سے مصافحہ کرنے لگے''[۱۶۶]۔ اس قسم کے بیانات سے اس بات کا اندازہ کرنا کچھ مشکل نہیں کہ منحرف وجودی تصورِ توحید نے صلحاء ومفکرین کے دل ودماغ پر کس حد تک کمندیں ڈال رکھی ہیں۔

رسالت بنام حقیقتِ محمدی

صوفی فکر جب ایک بار توحیدی paradigm سے باہر آ گئی تو پھر دین کے دوسرے بنیادی عقائد بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ محمدؐ رسول اللہ کا یہ منصب کہ وہ آخری نبی ہیں اور ان کے ہاتھوں تکمیل دین کا کام انجام پایا ہے، ایک ایسا بنیادی عقیدہ تھا جس میں ذرہ برابر ردّ و بدل بھی مسلم فکر کو اقوام سابقہ کے انحرافات میں مبتلاء کرسکتی تھی۔ قرآن مجید نے رسول اللہ ﷺ کی اس بشری اور بیک وقت نبوی حیثیت کی وضاحت صریح الفاظ میں کردی تھی تاکہ اہل ایمان تاریخ کے کسی مرحلے میں بے جا غلو کے شکار ہوکر اس حساس منصب عظیم کی حیثیت گم نہ کردیں۔ اہل تصوف نے منصب رسالت کے بارے میں ایک طرف تو بے جا غلو کیا اور اسے ذات باری سے جا ملایا، دوسری طرف وہ اس عظیم نبوی حیثیت کو بہت نیچے اتار کر عام صوفیاء و اولیاء کے درجے پر لے آئے۔ گویا منصبِ رسالت کے سلسلے میں اہل تصوف غلو اور تقصیر دونوں کے مرتکب ہوئے۔ پہلی بات تو یہ کہی گئی کہ کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل نورِ محمدی کا پرتو ہے، کہ آپ ہی جان عالم ہیں اور آپ ہی خلاصہ موجودات۔ صوفیاء کے یہاں ایسی حدیثوں کی کمی نہیں تھی جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ ''اول ما خلق الله نوري'' یا یہ کہ ''کُنت نبیا و آدم بین الماء والطین''. اہل تصوف کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے جو چیز پیدا

کی وہ نور محمدی یا حقیقت محمدی ہے۔ کہا گیا کہ آپ بلحاظ تخلیق سب سے اوّل اور بہ لحاظ ظہور سب سے آخر ہیں۔ آپ ہی عقل اول ہیں اور آپ ہی نور نبوت۔ آدم سے لے کر جملہ انبیاء میں نبوت کا جو نور جاری تھا وہ یہی نور محمدی ہے جس کی تکمیل آپ ﷺ پر ہوئی۔ گویا نور محمدی وہ نور ہے جو اسماء وصفات کے ظہور سے پہلے اور زماں ومکان کی تخلیق سے پہلے موجود تھا۔ لیکن بات صرف یہیں ختم نہیں ہوجاتی کہ تصوف کے فریم ورک میں حقیقت محمدی؛ تنزلات ستہ کی پہلی منزل ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب خود اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہا تو اس کی پہلی شکل حقیقت محمدی کی شکل میں ظاہر ہوئی، پھر یہی حقیقتِ محمدی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی رہی، تا آنکہ ایسی صورتحال پیدا ہوگئی کہ یہ بہ تمام وکمال محمد ﷺ کی شکل میں ظاہر ہوگئی۔ ﴿**لا نفرق بین احد من رسله**﴾ سے صوفیاء نے یہ مراد لیا کہ آدم سے محمد تک اسی نور کی جلوہ نمائی ہوتی رہی ہے، اس لئے ان میں فرق نہیں کرنا چاہیے۔ یہی وہ حقیقتِ محمدی ہے جس پر صوفیاء کے بقول ''احکام عالم کا دارو مدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے''[۱۶۷] حقیقت محمدیہ کو (cause of all causes) مسبب الاسباب باور کرانے کی کوشش کی گئی۔

کہا گیا کہ سب سے پہلے ذات باری نے پہلا تنزل یا تجلی مقام محمدیہ میں کیا اور چونکہ مقام محمدیہ مبداء اوّل کے تنزّل کی پہلی منزل ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ کے معراج کو خاص روحانی اتصال کا حامل بتایا گیا۔ قرآن مجید میں مذکور قاب قوسین کے بیان کو صوفیاء نے احدیت اور واحدیت کا وہ مقام اتصال بتایا جہاں ان دوقوسوں میں اتصال پیدا ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ ''یہ غایت ہے محمد ﷺ کے معراج وشہود وجدان کی، قبل فنا فی اللہ کے، تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواسطہ سطوت تجلیٔ ذات متحد ہوگئیں اور حصول فنا فی اللہ ہوگیا''[۱۶۸]۔ گویا متصوفین کے نزدیک حقیقت محمدیہ ذات باری کے تنزل کی پہلی منزل ہے۔ پھر اسی ذات وراء الوراء نے حقیقت آدم میں دوبارہ اجمال عطا کیا اور ''اس مرتبہ جامعیت میں آکر وجود نے اپنی تنزلات کے غایت کو پالیا''[۱۶۹]۔ تنزّلات کا یہ سلسلہ جسے صوفیاء نے چھ مدارج میں تقسیم کیا ہے اور جس کی مرکزیت میں نور محمدی کو پنہاں بتایا ہے بنیادی طور پر اسی وجودی فلسفے کی تشریح وتوضیح ہے جسے غالی صوفیوں نے اپنے الہام کے زور پر معرفت کا علم بتانے کی کوشش کی ہے اور جس نے صوفی paradigm میں ایک ایسے سائنٹیفک نظام کی حیثیت حاصل کرلی ہے جس پر تمام کائنات کی گردش کا دارو مدار ہے[۱۷۰]۔

حقیقت محمدیہ ہی چونکہ روح کائنات ہے اور یہی وہ چیز ہے جو بقول صوفیاء حضرت آدم میں پھونکی گئی اس لئے صوفیاء کے نزدیک انسان عالم صغیر ہے اور کائنات عالم کبیر۔ گویا حقیقت محمدیہ بنیاد ہے حقیقت انسانیہ کی۔ وجودی صوفیاء نے وقتاً فوقتاً تاریخ کے مختلف ادوار میں، ربوبیت یا الوہیت کا جو دعویٰ کیا ہے اسے حقیقت

محمدیہ کی روشنی میں بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس تصور کے مطابق انسان کی روح کا سرا حقیقت محمدیہ سے جا ملتا ہے جو کہ بنیادی طور پر ذات باری تعالیٰ کی تجلی یا تعین کی پہلی منزل ہے۔ گویا دوسرے الفاظ میں اگر اصطلاحات کے پردے میں تکلف سے کام نہ لیا جائے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذات محمدی میں جو چیز جلوہ گر تھی وہ کچھ اور نہیں بلکہ حقیقت محمدی کا تکمیلی روپ تھا۔ بعض متصوفین نے حقیقت محمدیہ کے بجائے 'انسان کامل' کی اصطلاح ایجاد کی اور یہ خیال پیش کیا کہ انسان کامل ہی وہ قطب ہے جس پر اوّل سے آخر تک افلاک کی گردش کا دارو مدار ہے، اور یہ کہ ہر زمانہ میں وہ مختلف شکلوں میں ظہور کرتا رہتا ہے[۱۷۱]۔ صوفیانہ پیرا ڈائم میں خدا یا محمد یا تصرفاتی کرامات والے اولیاء کوئی الگ الگ شئے نہیں ہیں۔ اس قبیل کی بازاری شاعری: ؎

وہی جو مستویٰ عرش تھا خدا ہوکر
اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہوکر

دراصل اسی خیال کا سیدھا سادھا بیان ہے جس پر عام اہل ایمان کے کان کھڑے ہوجاتے ہیں۔ البتہ یہی بات جب صوفیانہ قالب میں 'نورمحمدی' یا 'حقیقت محمدی' کی گنجلک اصطلاحوں میں بیان ہوتی ہے تو کم ہی لوگوں کو احساس ہوتا ہے کہ انہیں کس ناگوار blasphemy کا سامنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار محمدؐ نے جبرئیل سے یہ پوچھا کہ تم یہ پیغامات کہاں سے لاتے ہو، کیا تم نے کبھی خدا کو بنفس نفیس گفتگو کرتے دیکھا۔ اس روایت کے مطابق جبرائیل نے کہا کہ خدا تو ہمیشہ پردے کے پیچھے سے بات کرتا ہے۔ میری کیا مجال کہ میں ذات باری پر نظر کرسکوں۔ محمد نے کہا کہ جاؤ اس پردے کو اٹھا کر دیکھو۔ کہتے ہیں کہ محمد نے جب یہ بات کہی تھی اس وقت وہ اپنا امامہ باندھ رہے تھے۔ جبرائیل نے عرش بریں پر جب پردہ اٹھایا تو کیا دیکھتے ہیں کہ یہاں پردے کے پیچھے کوئی اور نہیں بلکہ محمد ہی امامہ کا بقیہ حصہ باندھ رہے ہیں[۱۷۲]۔ اس قبیل کے قصے بھی عام ہیں کہ معراج میں محمدﷺ نے جب ذات باری سے لقاء کے لئے پردہ اٹھایا تو دیکھا کہ وہاں کوئی اور نہیں خود آپ کی ذات موجود تھی۔

ایک طرف تو صوفیاء نے محمدﷺ کو حقیقتِ محمدی کے حوالے سے ذات باری سے جاملایا اور یہ خیال عام کیا کہ کائنات کا تمام کاروبار اسی روحِ محمدی یا نورِمحمدی کے حوالے سے جاری ہے۔ دوسری طرف وہ منصب نبوت کے عالی مقام کو عام اولیاء و اتقیاء کی سطح پر اتار لائے۔ ابن عربی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ آدم سے لے کر محمدؐ تک اور محمدؐ سے لے کر مختلف اولیاء میں جو چیز ودیعت کی گئی ہے وہ دراصل اسی نورِمحمدی کا پَرتَو ہے جس کے سہارے اولیاء کو کائنات پر تصرفاتی قوت حاصل ہے۔ بلکہ ایک جگہ تو انہوں نے قطب کی اہمیت بتاتے ہوئے یہاں تک کہا کہ جب کوئی قطب ہوتا ہے تو پہلے عقل اول اس کی بیعت کرتی ہے پھر ساکنان آسمان و

زمین اور ہوا وجن اور مولّدات ثلاثہ اس کی بیعت کرتے ہیں[۱۷۳]۔ صوفی حدیث ''اول ما خلق الله العقل'' کی روشنی میں بآسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ عقل اول کچھ اور نہیں بلکہ حقیقت محمدی ہی کا دوسرا نام ہے جو انبیاء سے اولیا اور قطب تک تمام ہی نفوس میں ظہور ہے۔ قطب کی عظمت کا عالم یہ ہے کہ اس سے محمدؐ تو کیا حقیقت محمدی جو گویا ذات باری ہی کا عکس ہے، وہ بھی بیعت کرنے پر مجبور ہے۔ قطب کا یہ وہ منصب ہے جس کے حوالے سے صوفیاء نے خدا کو بھی منصب خدائی سے معطل کر رکھا ہے۔ بقول ابن عربی'' آدم سے محمد تک ۲۰ قطب گزر رہے ہیں'' کبھی وہ کہتے ہیں کہ آدم سے محمد تک دراصل ایک ہی قطب تھا، جو تمام انبیاء ومرسلین اور اقطاب کی مدد کرتا تھا اور وہ محمد ﷺ کی روح مقدس تھی۔ البتہ خود ان کے اپنے زمانے میں جو صاحب قطب تھے ان سے انہوں نے اپنی ملاقات کا حال لکھا ہے[۱۷۴]۔ ابن عربی کا یہ کہنا کہ ہر زمانے میں ایک قطب ہوتا ہے اور یہ کہ نئے قطب کی آمد پر پرانے قطب کی دعوت منسوخ ہوجاتی ہے[۱۷۵]۔ اس قسم کے بیانات کو ان سابقہ بیانات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے جس میں کہا گیا ہے کہ ان تمام قطب میں دراصل روح محمدی ظہور ہوتی ہے۔ اس طرح ابن عربی نے اولاً محمد رسول اللہ کو جو آخری نبی تھے نہ صرف یہ کہ قطب کا تابع بنا دیا، بلکہ رسالت سے کہیں بڑھ کر منصب قطبیت کا دروازہ ہر زمانے میں نئے آنے والے روحانیوں کے لئے کھول دیا۔ محمد تو حقیقتِ محمدی یا نورِ محمدی میں تقسیم ہوکر پوری کائنات میں بکھر گئے البتہ جنابِ قطب کو یہ مقام حاصل ہوگیا کہ وہ مثل خدا کائنات کی زمامِ اقتدار سنبھال لیں۔ اس خیال کو اس حد تک قبول عام ملا کہ روحانیوں کے تمام ترملجا وماوا رب کائنات کے بجائے قطب کائنات عبدالقادر جیلانی قرار پائے اور یہ خیال عام ہوا کہ آفتاب بھی عبدالقادر کو سلام کئے بغیر طلوع نہیں ہوتا[۱۷۶]۔

حقیقت محمدی کا تصور اور تنزلات ستہ[۱۷۷] کی پیچیدہ تاویلات بنیادی طور پر اسی وجودی فکر کو اسلامی لب ولہجہ عطا کرنے کی کوشش تھی۔ توحید کا دامن جب ایک بار ہاتھ سے چھوٹ جائے اور رسالت کی قطعیت کے سلسلے میں التباسات پیدا ہوجائیں تو پھر انسانی تخیل بھانت بھانت کے خدا بنا ڈالتا ہے۔ کچھ یہی معاملہ اہل تصوف کے ساتھ بھی ہوا۔ خدا کو تنزلات میں منتشر کرنے اور حقیقت محمدی کے حوالے سے کار ربوبیت پر روحانیوں کو فائز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد صوفی فکر ایک طرح کے paganism کے گرداب میں آگئی۔ قطب کے ساتھ ساتھ رجال الغیب[۱۷۸] کا تصور پیدا ہوا جن کے ہاتھوں میں تصرف کی پراسرار قوتیں بتائیں بتائی گئیں۔ خدا کو کارِ ربوبیت سے معزول کر روحانیوں نے قطب، غوث، ابدال، افراد، اوتاد، نجباء، نقباء پر مشتمل ایک مفروضہ تکوینی[۱۷۹] نظام تشکیل دے ڈالا۔ اس نئے تکوینی نظام میں جہاں قطب الاقطاب اور ان کے اہل کار تصرفِ کائنات پر فائز ہوں، جہاں راست تازہ الہام کا سلسلہ جاری ہو، جہاں مردہ ارواح اپنے مریدوں کی داد رسائی کے لئے آموجود

ہوتی ہوں اور جہاں ایسے اصحاب باطن موجود ہوں جو دوزخ پر اگر اپنا تھوک پھینک دیں تو دوزخ بجھ جائے[۱۸۰]، آخری وحی اور آخری پیغمبر کا خیال ایک از کارِ رفتہ تصور سمجھا جانے لگا۔ جس طرح قرآن مجید پر فقہ کے حجابات نے فقہائے عظام کی شکل میں احبار و رحبان کا ایک حلقہ پیدا کر دیا تھا اسی طرح اہلِ تصوف نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے روحانیوں کے ایک گروہ کو شریک فی ربوبیت کے منصب پر فائز کر دیا۔ مشاہدۂ حق کے دعویدار، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے مرتبے پر پہنچے ہوئے لوگ خود کو اس لائق سمجھنے لگے کہ ان ہی جیسے دوسرے انسان غیر مشروط طور پر انہیں اپنے آپ کو سپرد کر دیں۔ بلکہ اس سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے روحانیوں نے اس بات کو گوارہ کر لیا کہ وہ اپنے ہی جیسے انسانوں سے خود کو سجدہ کروائیں[۱۸۱]۔

صوفی قرآن

نئے تکوینی نظام کو اعتبار بخشنے کے لئے فطری طور پر نئی وحی اور نئے الہام کی ضرورت محسوس ہوئی۔ صوفی فکر چونکہ مسلسل قرآنی paradigm سے دور اجنبی سرزمین میں اپنی نظری عمارت تعمیر کر رہی تھی جہاں عملی طور پر ختم نبوت کا عقیدہ پاش پاش ہو چکا تھا۔ نبوت کے جھوٹے دعویدار قطب اور اولیاء کے پردے میں الہامات واکتشافات کے حوالے سے ان پر منکشف ہونے والی نئی تجلیوں کی خبر دے رہے تھے۔ ایسی صورتحال میں نئی الہامی کتابوں کی ترتیب و تدوین کوئی مشکل نہ تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر قرآن مجید کو آخری وحی کے حتمی لازوال وثیقے کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہوتا، اور اگر ولایت کے پردے میں صوفیاء نے ختم نبوت پر نقب نہ لگایا ہوتا تو نہ تو شیخ عبدالقادر کو غوث الاعظم کے منصب پر فائز کیا جانا ممکن ہوتا اور نہ ہی شیخ اکبر ابن عربی کی الہامی کتابوں کے لئے راہ ہموار ہوتی اور نہ ہی امت اسلامیہ میں گاہے بگاہے مجدد، یا مہدیٔ وقت کے ظہور کی صدائیں سنائی دیتیں۔ نہ ہی کوئی الفی مجدد ہوتا اور نہ کسی کو یہ دعویٰ کرنے کا حوصلہ ہوتا کہ وہ قائم الزماں ہے، جس کے اندر سلسلۂ تصوف کی جملہ نسبتیں مرکوز ہوگئی ہیں اور نہ ہی کسی کو یہ کہنے کی جرأت ہوتی کہ افرادِ مفہّمین پر جن چیزوں کا فیضان ہوتا ہے وہ سب نبوت کے انوار، اشباح اور تمثیلیں ہیں[۱۸۲]۔

وحی کی ماہیت کے سلسلے میں التباس پیدا ہو جانے سے الہامی متصوفین کے لئے خاصی گنجائش پیدا ہوگئی۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ حلّاج سے لے کر شاہ ولی اللہ تک وجودی متصوفین جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کا کوئی نہ کوئی سرا آسمانوں سے جا ملتا ہے۔ مثلاً عبدالقادر کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ نے کہا: ''**ان الشیخ عبدالقادر له شعبة من السریان فی العالم وذلک انه لما مات صار بهیئة الملاء الاعلیٰ وانطبع فیه الوجود الساری فی**

العالم **کلہ**[۱۸۳] مناظر احسن گیلانی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ابن عربی نے جن اسرار و رموز کو کھولا ہے وہ نہ صرف یہ کہ عام علماء کی رسائی سے باہر کی چیز ہے بلکہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے اور اگر وہ ایسا نہ کرتے تو جلا دئے جاتے[۱۸۴]۔ ان کبار شیخین پر ہی کیا موقوف شاہ ولی اللہ تو اس خیال کے حامل ہیں کہ اہل اصطلاح جن کی ملکی قوت شدید تر ہے ان کے لئے بھی ممکن ہے کہ وہ علوم نبوت سے سرفراز ہوں، ملاء اعلیٰ کے فرشتوں کو دیکھیں، عبادات کے اسرار کا انہیں علم ہو اور انہیں یہ بھی پتہ ہو کہ آنے والی زندگی میں کیا کچھ پیش آئے گا[۱۸۵]۔ اور چونکہ شاہ صاحب خود بھی اسی قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے یہاں بھی عالم غیب کے اسرار سے واقفیت اور اس کا اظہار ایک معمول کی گفتگو ہے[۱۸۶]۔

کشف و الہام کی اصطلاحوں میں وحی کے استمرار کی جو راہ کھولی گئی تھی اس سے یہ تصور پیدا ہوا کہ عبدالقادر اور ابن عربی جیسے صوفیاء کا ظہور رسالت کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اور یہ کہ ان حضرات نے اسی دین کی تکمیل کا کام انجام دیا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ آیا تھا۔ بقول شاہ ولی اللہ ان بزرگوں کے طفیل مبدأ اوّل یعنی خدا تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ قریب ہوگیا اور ان کے فیوض و برکات کے انوار سے عالمِ علوی اور عالم سفلی کی فضا منور ہوگئی[۱۸۷]۔ علماء راسخین کے ان التباسات نے روحانیوں کے الہامی وثیقے کے لئے نظری بنیاد فراہم کردی۔ دیکھتے دیکھتے مسلمانوں میں نئی الہامی کتابوں کے دفتر آباد ہوگئے ان میں سے کچھ الہامی وثیقے تو فلسفیانہ نثر میں لکھے گئے تھے اور کچھ کا ظہور سحر انگیز شاعری کی شکل میں ہوا تھا، البتہ روحانی زندگی کی ترتیب و تنظیم میں ان کتابوں کو مرکزی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔

فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ اپنے گنجلک اسلوب کی وجہ سے کتابِ تلاوت تو نہ بن پائی البتہ گہری معنویت کی تلاش میں متصوفین ان کتابوں سے اکتساب فیض کو خصوصی اہمیت دیتے رہے۔ تصوف کی ان امہات الکتب کو جو اپنے تقدم کی وجہ سے معتبر سمجھی گئی ہیں مثلاً حارث محاسبی (م۲۴۳ھ) کی کتاب الرعایہ، سعید بن عیسی الخراج (م۲۸۶ھ) کی کتاب الصدق، ابوبکر سرّاج (م۲۷۸ھ) کی کتاب اللمع، ابو طالب مکی (م۳۸۶) کی قوت القلوب اور ابوالقاسم القشیری (م۴۶۵ھ) کا رسالہ قشیریہ کے علاوہ جن کتابوں کو خصوصی مقبولیت حاصل ہوئی ان میں غزالی کی احیاء العلوم خاص طور پر قابل ذکر ہے، جسے بجا طور پر نئے اسلام کا منشور کہا جاسکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ امت کے ایک بڑے حلقے میں دین کا جو تصور پایا جاتا ہے وہ قرآن مجید کے بجائے دین کے اسی صوفیانہ تصور سے غذا حاصل کرتا ہے۔ اس کے علاوہ عبدالقادر جیلانی اور شہاب الدین سہروردی کی تصنیفات کا بھی دین کے اس نئے ایڈیشن کی تشکیل میں اہم رول ہے۔ شاہ ولی اللہ کی الہامی کتابوں میں ہمعات اور فیوض

الحرمین کو بھی اس سلسلے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ جن کتبِ صوفیاء نے تلاوت کا مرتبہ حاصل کرلیا وہ ایسے وظائف و اوراد کے مجموعے ہیں جن کے بارے میں محیر العقول تسخیری قوتوں کا تذکرہ پایا جاتا تھا۔ مثلاً ابراہیم التیمی پر بذریعہ کشف القاء کیا جانے والا مسبعات عشر جس میں قرآنی آیات کی شمولیت سے اضافی دعاؤں میں بھی اعتبار کا گمان ہوتا تھا اور جس کی اثر انگیزی کا ہر خاص و عام قائل تھا۔[۱۸۸] ابراہیم التیمی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہیں مسبعات عشر کی تعلیم حضرت حضر نے دی اور انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سیکھا تھا۔[۱۸۹] احمد بن ادریس نے دعویٰ کیا کہ طریقہ شاذلیہ کے تمام اذکار انہیں رسول اللہ ﷺ اور خضر سے حاصل ہوئے جو ان کے سامنے متشکّل ہوئے تھے۔[۱۹۰] شیخ ابوالحسن شاذلی کا حزب البحر ایک ایسی عجیب و غریب تصنیف سمجھی گئی جسے الہامی سمجھا جاتا ہے اور اس کے فیوض و برکات کے قصے اہل تصوف کی مجلسوں میں عام ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ اسے شیخ کے روحانی معجزات میں سے ایک معجزہ سمجھنا چاہیے۔[۱۹۱] فصوص الحکم اور فتوحات کی الہامی حیثیت کا تذکرہ ہم گزشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ بقول ابن عربی ان کتابوں میں وہ راز ہے جو بحالت مراقبہ خدا تعالیٰ نے مجھ پر کھولے ہیں۔[۱۹۲] ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ہم پر اس کتاب کی تکمیل کے لئے خدائے تعالیٰ کا تاکیدی حکم وارد ہوا۔[۱۹۳]

صوفیاء کی کتبِ مقدس میں شیخ سہروردی کی عوارف المعارف کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فرید گنج شکر اپنے خاص مریدوں اور خلفاء کو اس کا درس دیا کرتے تھے۔[۱۹۴] شیخ یعقوب (م ۷۹۸ھ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ فصوص کا درس بڑی کیفیت کے ساتھ دیا کرتے تھے۔ ان کا انتقال بھی اسی کیفیت میں ہوا۔[۱۹۵] محبوب الٰہی کے ایک خلیفہ علاء الدین نیلی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے پیر کی کتاب فواد الفواد کو اس قدر اہمیت دیتے کہ آپ نے اسے اپنے ہاتھوں سے مکمل نقل کر رکھا تھا۔ آپ اکثر اس کے مطالعے میں مصروف رہتے۔ لوگوں نے جب ان ملفوظات میں اس غیر معمولی دلچسپی کا سبب جاننا چاہا تو فرمایا کہ میری نجات اسی سے متعلق ہے۔[۱۹۶] اہل تصوف نے ان مفروضہ الہامی کتابوں کی باضابطہ شروح اور تفسیریں لکھیں۔ مثلاً عبدالقدوس گنگوہی نے عوارف کی شرح لکھی اور فصوص پر حاشیہ تیار کیا۔[۱۹۷] شاہ محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۸ھ) شیخ اکبر کی تصانیف پر گہرے عبور کے لیے یاد کئے جاتے ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فصوص کی کئی شرحیں لکھی تھیں۔[۱۹۸] مثنوی مولانائے روم اپنے اندر باطل خیالات اور غالی وجودیت کے باوجود علماء راسخین کے درمیان قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی۔ بلکہ بعض کبار علماء کا یہ بھی خیال تھا کہ مثنوی کو درز باں پہلوی قرآن کہنے میں معنی کے اعتبار سے کچھ مضائقہ نہیں۔[۱۹۹]

ان کتب صوفیاء کی مذہبی حیثیت اس حد تک مستحکم ہوگئی تھی کہ راسخ العقیدہ علماء بھی انہیں روحانی اور نیم

الہامی کتب کی حیثیت سے پڑھا کرتے۔ جیسا کہ مناظر احسن گیلانی نے اعتراف کیا ہے کہ وہ قرآن مجید کے علاوہ اپنی پریشانی کے ازالے کے لئے انہی دونوں کتب (مثنوی اور فتوحات) کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔[۲۰۰] اشرف علی تھانوی اپنے مریدوں کو یہ مشورہ دیا کرتے تھے کہ جب منزل سلوک کی پریشانیوں سے ان کا دل گھبرانے لگے تو وہ حکیم سنائی کے اشعار پڑھا کریں۔ قرآن مجید کے ساتھ ساتھ پابندی کے ساتھ دلائل الخیرات اور پندنامہ عطار پڑھنے کا مشورہ بھی اشرف علی تھانوی سے منقول ہے۔ بلکہ انہوں نے تو حکیم سنائی کی مناجات کو تہجد کے وقت پڑھنے کی تلقین کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کے پڑھنے سے سالک پر ''نبوت کی نسبت غالب رہے گی''۔[۲۰۱]

نئے الہامات نے نہ صرف یہ کہ نئی عبادتیں ایجاد کیں بلکہ مسلم معاشرے میں دیکھتے دیکھتے نئے روحانی معابد کے جال بچھ گئے۔ اب اہل ایمان کی روحانی بالیدگی کے مراکز مسجد کے بجائے، خانقاہیں، زاویے اور تکئے قرار پائے، جہاں صوفی شیخ، جو راست خدا سے رابطے کا دعویدار تھا' اہل ایمان کی روحانی زندگی کی ترتیب کا کام انجام دیتا۔ تصوف نے سالک کے اہداف بدل دیئے تھے۔ مشاہدہ حق، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کی کیفیات ان نمازوں کے ذریعے حاصل نہیں کی جاسکتی تھی جو بندے کو آدابِ عبدیت بجالانے کے لئے اسلام نے تعلیم دی تھیں۔ لہٰذا صوفیاء نے اپنے الہام وکشف کی روشنی میں ایسی ایسی نادر نمازیں ایجاد کیں جن کے بارے میں صدر اول میں کوئی موہوم اشارہ بھی نہیں ملتا۔ یہ نمازیں مختلف مقاصد کے لیے ایجاد کی گئیں۔ مثلاً البونی نے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کی ارواح سے ملاقات کے لئے صلاۃ الارواح کے نام سے ایک نئی نماز ایجاد کی۔ جس میں نماز کے بعد آسمان کی طرف منہ کرکے بند آنکھوں سے دائیں بائیں، آگے پیچھے چلنے اور مخصوص الفاظ کے وِرد کی تعلیم دی۔[۲۰۲] اسی طرح مشکلوں سے نجات کے لئے صلاۃ الصلوٰت کی دو رکعت مجرب بتائی گئی۔[۲۰۳] ایمان پر ثابت قدمی کے لئے صلاۃ الایمان[۲۰۴] اور آنکھوں کی بیماری سے شفا کے لئے مخصوص نماز اور مخصوص اوراد کو مجرب بتایا گیا۔[۲۰۵] صلاۃ البروج،[۲۰۶] صلاۃ السعادت،[۲۰۷] صلاۃ العاشقین،[۲۰۸] صلاۃ القربت،[۲۰۹] کے نام سے نمازوں کے مختلف ہیولیٰ تیار کے گئے جن میں مخصوص آیات کو مخصوص ترتیب کے ساتھ پڑھنا لازم قرار دیا گیا۔ اسی قبیل کی ایک اور نماز صلاۃ لیلۃ الرغائب[۲۱۰] کے نام سے موسوم کی گئی جس کے بارے میں کہا گیا کہ اس نماز کے نتیجے میں بندے کو عطائے کثیر سے نوازا جاتا ہے۔ بعض ایسی محیر العقل نمازیں بھی ایجاد کی گئیں جس کی ادئیگی کے لئے کوئیں میں اوندھا لٹکنا ضروری قرار پایا اور جس کے لئے ریاضت کثیر کی ضرورت پڑی۔ صوفی اصطلاح میں اسے نماز معکوس سے تعبیر کیا گیا۔[۲۱۱] ان نمازوں میں آیات کو جس طرح فارمولے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور مختلف فارمولے سے مختلف قسم کی مطالب براری کا جو عقیدہ وضع کیا گیا تھا وہ بنیادی طور پر حرفی تحریک کی پیداوار تھے۔ البتہ ان

تمام التباسات فکری کے باوجود ان میں مانگنے والا خدا ہی سے مانگ سکتا۔ اہل تصوف کے نئے مذہبی فریم ورک میں اولیاء کو تصرف کائنات کے جس منصب پر فائز کیا گیا تھا اس کے لئے ضروری تھا کہ ان اولیاء سے مانگنے کے لئے بھی رسمی نمازیں ایجاد ہوں۔ جب البونی جیسے صوفیاء آیات قرآنی کی پوشیدہ قوتوں کو مسخر کرنے کے لئے اوراد و اذکار ایجاد کرسکتے تھے۔ تو پھر اولیاء اللہ کی قوتوں کو مسخر کرنے کے لئے مخصوص عبادات کا خیال پیدا ہونا فطری تھا۔ بالفاظ صریح کہا جائے تو واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء کی ایجاد کردہ بعض نمازیں راست مردہ انسانوں سے استجاب طلب کرتیں۔ بسا اوقات ان مفروضہ بزرگوں کی تصرفاتی قوت خدا کے مقابلے میں بھی یک گونہ زیادہ بتائی جاتی۔ بعض معتبر صوفیاء اپنے مریدوں کو یہ تعلیم دیتے کہ وہ بارگاہ الٰہی میں اس طرح عرض گزاریں ''الٰہی اس گھڑی کی حرمت سے جب کہ تو نے خواجہ احمد نہاوندی سے صلح کی۔ میری یہ حاجت پوری کر''[۲۱۲] ایسے اذکار بھی ایجاد کئے گئے جن کے بارے میں یہ سمجھا گیا کہ ماہ رجب میں اسے ہزار بار پڑھنے سے بخشش پکی ہوجاتی ہے۔ بقول صوفی حدیث حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنے کرم سے اس استغفار پڑھنے والے کو نہ بخشوں تو میں اس کا پروردگار نہیں[۲۱۳]۔ بعض صوفیاء کے یہاں رجب کے مہینے میں خواجہ اویس قرنی کی نماز ادا کرنے کی بھی ترغیب دی گئی۔ جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ روحانی طور پر صحابی رسول ہیں گو کہ ان کو رسول اللہ ﷺ سے ملاقات کا موقع نہیں ملا۔ کہا گیا کہ خواجہ اویس کی نماز پڑھنے سے سالک پر علم کا دروازہ کھل جاتا ہے[۲۱۴]۔ اس کے علاوہ راسخ العقیدہ مسلمانوں میں طلب حاجت کے واسطے صلاۃ فاطمہ کو بھی مجرب بتایا گیا۔ اس خاص نماز کے بعد گیارہ قدم قبلے کی طرف چلنے کی بھی تلقین کی گئی[۲۱۵]۔ اسی قبیل کی ایک نماز صلاۃ الاسراء کے نام سے عام مسلمانوں کی دینی معلومات کا جزء بن گئی۔ جس کے بارے میں کہا گیا کہ یہ نماز عبدالقادر جیلانی سے منقول ہے۔ اس نماز میں آیات کی مخصوص ترتیب کے علاوہ بحالت سجدہ ''ضعیفے بردَرے قوی'' اور ''نیاز مند بردرِ بے نیازے'' کہنے کی تلقین کی گئی۔ یہ بھی کہا گیا کہ مجیب کو چاہیے کہ وہ مصلی پلٹ کر سوبار ''نگردم بارتانہ کنی حاجت روا'' کا ورد کرتا ہوا گیارہ قدم جانب قبلہ چلے اور خدا کے حضور اپنی عرض گذارے[۲۱۶]۔ بعض ترکیبوں میں قبلے کے بجائے جانب بغداد چلنے کی بات بھی کہی گئی۔ صلاۃ التسبیح، صلاۃ الحاجات، صلاۃ الخوف، صلاۃ خضر، صلاۃ اوّابین، صلاۃ استخارۃ، صلاۃ النور اور صلاۃ غوثیہ وغیرہ بھی اسی قبیل کی نمازیں ہیں جو مخصوص ضرورتوں کے لئے صوفیاء نے ایجاد کرڈالیں۔

مخصوص نمازوں کی ایجاد کے علاوہ بھی اہل تصوف نے اجنبی مذہبی ثقافتوں سے راہبانہ طریقے مستعار لئے۔ ذکر کے نئے ایجاد کردہ طریقے، سماع کے نغمے، تنبور کی دھمال[۲۱۷]، نازنینوں کے عشق کی ترغیب[۲۱۸]، وجد و حال کی

محفلیں، اور رقص وسرور کے مظاہر جسے صوفیاء نے روحانی بالیدگی کے ذرائع کے طور رواج دیا، دراصل قدیم مذہبی ثقافت سے مستعار تصورات تھے جن کے بارے میں مسلمانوں میں یہ خیال عام ہوا کہ ان کے ذریعے بندہ ان روحانی مراتب کو حاصل کرسکتا ہے جہاں ظاہر پرست مسلمانوں کی نمازیں اسے نہیں لے جاسکتیں۔ چنانچہ بعض معتبر صوفیاء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب انہیں رقص وسرود کی محفل میں نماز کی یاد دہانی کرائی گئی تو انہوں نے لاپروائی سے کہا کہ ہم تو حالت نماز میں ہیں[۲۱۹]۔ نماز ہی پر کیا موقوف صوفی طرز فکر میں اسلام کی دوسری عبادات کا بھی کچھ اعتبار نہ رہا۔ ایام بیض کے روزوں کے علاوہ، جسے متصوفین میں بنیادی عبادت کی حیثیت حاصل ہے، صوفیاء نے چالیس دنوں کے روزے ایجاد کیے۔ بقول شیخ سہروردی جو شخص چالیس روز تک اپنے معدہ کو غذا سے خالی رکھتا ہے اسے اللہ تعالیٰ علم لدُنّی سے سرفراز کرتا ہے[۲۲۰]۔ دین تصوف کے اہداف چونکہ واضح طور پر مختلف تھے اس لئے کوئی وجہ نہیں تھی کہ نئے دین کے پیروکار اسلامی عبادات کے نظام کو برسر وچشم قبول کریں۔ صوفیاء کے یہاں حج کے بجائے اکابر صوفیاء کی قبروں کا طواف یا ان کی زیارت اگر زیادہ اثر انگیز بتائی گئی تو اس کے پیچھے دراصل ارواح کے سلسلے میں وہی تصور کام کر رہا تھا جو ارواح کو بقول شاہ ولی اللہ چار پانچ سالوں کے بعد مخصوص تصرفات کا حامل سمجھتا ہے۔ صوفیاء نے اپنے مریدوں کو حج کے بجائے زیارت قبور کی ترغیب دی اور کہا کہ مخصوص بزرگ کے قبر کا سات بار طواف حج کے مقصد کو پورا کر دیتا ہے[۲۲۱]۔ صوفیاء کو اسلامی رسوم وعبادات کی ضرورت اس لئے نہ ہوئی کہ بقول خواجہ معین الدین والحق حاجی جسم کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف کرتا ہے جب کہ عارف دل کے ساتھ عرش اور حجابِ عظمت کے گرد طواف کرتا ہے[۲۲۲]۔ انہوں نے ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے یہاں تک دعویٰ کیا کہ پہلے ایک مدت تک میں خانہ کعبہ کا طواف کرتا تھا، لیکن اب میرے گرد خانہ کعبہ طواف کرتا ہے[۲۲۳]۔ نئے دین میں عبادت کے اہداف بدل جانے سے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ نہ صرف یہ کہ پرانی عبادتوں میں ترمیم وتنسیخ کی جائے، نئی نمازیں اور مختلف انداز کے روزے ایجاد کئے جائیں، حج کے لئے حرم کعبہ کے بجائے نئے مراکز وجود میں لائے جائیں بلکہ تازہ بہ تازہ ایک نئے طریقہ عبادت کا ڈول بھی ڈالا جائے جس کی تمام تر اساس اہل دل کے اپنے الہام واکتشافات پر ہو۔ صوفی تصور ذکر اسی خیال کی عملی توضیح تھی۔

ذِکر کا جو طریقہ کبار صوفیاء کی کتابوں میں مرقوم ہے ان پر مظاہر اور ہدف ہر دو اعتبار سے اجنبی مأخذ کی چھاپ نمایاں ہے۔ حتیٰ کہ متداول صوفیا کے ہاں بھی ذکر خفی یا جلی کا جو طریقہ رائج ہے اس کا قالب بڑی حد تک آریائی ثقافت سے مستعار ہے۔ مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ نے ''لا الہ الا اللہ'' کے ذکر کا جو طریقہ بتایا ہے اس کی کوئی نظیر صدر اول میں نہیں پائی جاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ سالک کو چاہیئے کہ وہ 'لا الہ الا اللہ' اس طرح کہے کہ

'لا' کوحلق کے نیچے سے شروع کرے اور 'اله' کو دماغ میں کہے اور پھر'الا الله'کوقوت سے اس طرح نکالے کہ اس کی ضرب بڑے زور سے دل پر لگے[۲۲۴] اور یہ کہ جب سالک زبان سے لا اله الا الله کہے تو اپنے دل سے غیر اللہ کی محض محبت ہی نہیں بلکہ غیر اللہ کا وجود ہی خارج کردے۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ جب دل میں زیادہ جوش وگرمی محسوس کرے تو 'لا اله الا الله' کو اور زور سے کہے۔ جوں جوں وجد میں حدت پیدا ہوتی جائے 'لا اله الا الله' کو زیادہ بلند اور مسلسل کرتا جائے اور'الا الله' کے بول میں زیادہ زور پیدا کردے[۲۲۵]۔ وہ کہتے ہیں کہ جمہور اہل طریقت ذکر میں سر پھرانے، قلب پر ضربیں لگانے اور'لا اله الا الله' میں شدّ و مد پر رعایت کرنے میں متفق ہیں۔ کہ ایسا کرنے سے بقول ان کے سالک کو جمعیت خاطر حاصل ہوتا ہے[۲۲۶]۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ جو شخص ذکر جہر سے کلیتاً انکار کرتا ہے تو یہ محض اس کی ہٹ دھرمی ہے[۲۲۷]۔ ذکر جہر کا یہ طریقہ جس میں لا کو حلق کے نیچے سے ادا کیا جائے، 'الٰہ' کو دماغ میں کہا جائے اور دل پر'الاّ الله' کی ضرب لگائی جائے، عبادت کا یہ نیا خود ساختہ طریقہ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی دینی فکر میں ایک اجنبی خیال ہے بلکہ یہ بڑی حد تک بدھ بھکشوؤں اور اہل ہنود کے یوگا سے مستعار ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ عبادت کے معروف اور متعین طریقہ کار کی موجودگی کے باوجود اہل تصوف کو نت نئی عبادتیں ایجاد کرنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی۔ ہم اگر عہد رسول سے لے کر شیخ اکبر تک فرد کی روحانی ضرورت اور اس کے بدلتے مطالبات کے سلسلے میں صوفیاء کے نقطۂ نظر کو تسلیم کرلیں تو پھر محض پرانی عبادات اور ان کی مروجہ شکلوں سے کام نہیں چل سکتا۔ البتہ عبادات کی یہ نئی تراشیدہ شکلیں ایک نئے دین کی آمد کا پتہ دیتی ہیں، لیکن افسوس کہ اکثر اہل علم متصوفین کی بے جا عقیدت مندیوں کے زیر اثر اس تلخ حقیقت کا ادراک کرنا نہیں چاہتے۔

اہل تصوف کو گو کہ ان نئے تراشیدہ ذکر کے سلسلے میں یہ اصرار ہے کہ اس کے نتیجے میں سالک کی روح ترقی کرتے کرتے حظیرۃ القدس تک پہنچ جاتی ہے[۲۲۸]۔ البتہ اس قسم کے ذکر کے لئے جو طریقہ بتایا جاتا ہے وہ اگر یوگا سے مستعار نہیں تو نماز کی parody تو ضرور ہے۔ بقول شاہ صاحب، ذکر جلی کا ارادہ کرنے والے کو چاہیے کہ وہ چار زانوں بیٹھے اور اپنے داہنے پاؤں کے انگوٹھے اور اس کے پاس کی انگلی سے اس رگ کو پکڑے جسے 'کیماس' کہتے ہیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ اس ذکر میں سالک کو چاہیے کہ وہ نماز ہی کی طرح یکسو ہوکر قبلہ رو بیٹھے، پھر شدّ اور مدّ کے ساتھ 'لا اله الا الله' کہے اور وہ اس طرح کی لا کو ناف سے کھینچ کر داہنے کندھے تک لائے پھر الٰہ کو دماغ کی جھلی سے باہر نکال پھینکے۔ گویا اس نے ماسوا اللہ ہر چیز کی محبت دل سے نکال دی ہو۔ پھر دوسری سانس لے اور 'الا اللّٰہ' کی ضرب پوری شدت کے ساتھ اپنے دل پر لگائے[۲۲۹]۔ سالک کو اس بات کی بھی ہدایت

کی گئی کہ وہ 'لا الہ الا اللہ' کہتے وقت، 'لا محبوب الا اللہ' پھر 'لا مقصود الا اللہ' اور سلوک کی منزل انتہا پر 'لا موجود الا اللہ' کے مفہوم کو اپنے دل و دماغ پر مستحضر کرتا جائے۔ متصوفین کا یہ طریقہ عبادت چونکہ ان کی اپنی ایجاد یا اپنے ذاتی الہام کا نتیجہ تھی اس لئے تصوف کی نئی عبادات کے سلسلے میں خود اہل تصوف کے درمیان کوئی ایک طریقہ رائج نہ ہوسکا۔ قادریہ سلسلہ نے ذکر جہر کا طریقہ نقشبندیوں سے مختلف بتایا گیا اور بعض متبع متصوفین نے اپنے طور پر حسب ضرورت ذکر کے طریقوں اور الفاظ کے انتخاب میں تبدیلی کرلی۔ یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ مشائخ کے علوم اور معارفِ روحانی قرآن وسنت ہی کی طرح دین میں نص کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے سالک کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور راستہ نہ رہا کہ اپنے شیخ کی تلقین کردہ ذکر یا وظائف پر پورے اطمینان قلب کے ساتھ ایمان لے آئے۔ یہ خیال بھی عام تھا کہ ایک ہی ذکر یا ایک ہی وظیفہ ہر شخص کے لئے موثر نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا مرید کے نظام عبادت، طریقہ عبادت اور اس کی روحانی زندگی کا تمام تر کاروبار صوفی شیخ کے ابرو و اشارے کا محتاج ہوگیا۔ جس کسی نے بھی عبادت کا کوئی نیا طریقہ بتایا اہل ایمان نے اسے نئے الہام اور نئی معرفت کے حوالے سے قبول کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھا۔ یک ضربی، دوضربی اور سہ ضربی ذکر ایجاد ہوئے۔ کہیں اللہ اللہ کہنے کو ذکر سمجھا گیا تو کہیں صرف صدائے 'ھُو' نے کفایت کی۔ بعض ایسی عبادتیں بھی ایجاد ہوئیں جسے سلطان الاذکار کے نام سے موسوم کیا گیا۔ کہا گیا کہ سالک کو چاہیے کہ اکڑوں بیٹھ کر اولاً آہستہ آہستہ سانس لے کر حبس دم کرے، پھر دونوں ہاتھوں سے دونوں کانوں، دنوں آنکھوں، ناک کے نتھنوں کو اس طرح پکڑے کہ یہ سارے مخارج بند ہوجائیں۔ پھر زبان تالو سے لگا کر اپنے خیال میں لفظ اللہ کہتا رہے۔ یہاں تک کہ سانس رکتی محسوس ہو۔ ایسی صورت میں صرف ناک سے انگلی ہٹا کر تین سانس لے پھر حبس دم کرے۔ کہا گیا کہ اس قسم کے کام میں استقلال کی شرط کے ساتھ کشف کی ضمانت ہے[۲۳۰]۔

اس قسم کی تراشیدہ عبادتوں اور صوفی اذکار کے سلسلے میں گو کہ راسخ العقیدہ علماء کی طرف سے مسلسل اعتراضات وارد ہوتے رہے اور یہ کہا جاتا رہا ہے کہ مشاہدۂ حق کی طلب گار ان اجنبی عبادتوں کے لئے عہد رسول سے کوئی دلیل نہیں لائی جاسکتی اور یہ کہ اس قسم کی خودساختہ عبادتوں کی دین میں کوئی اصل نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں کے دماغ میں مشاہدہ حق کا سودا سمایا ہو اور جو ذات باری کو اپنے قلب کی آنکھوں سے دیکھنے کے لئے بے چین ہوں اور جنہیں اپنے خودساختہ مراقبے میں یہ محسوس ہونے لگا ہو کہ ان کے وجود کا ذرہ ذرہ بکھر کر فنا ہورہا ہو، آسمان ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا ہو، اشیاء کی ترکیب و ہیت باطل ہوگئی ہو اور جن کا ہلوسہ یا نفسیاتی خلل انہیں باور کراتا ہو کہ اس مائل بہ فنا ماحول میں خود اس کی ذات بھی تحلیل ہورہی ہو اور اب اسے جو کچھ نظر آرہا ہے وہ

حق تعالیٰ کا نور ہے[۲۳۱]۔ بھلا ایسے نفسیاتی مریضوں کو کتاب وسنت کے دلائل سے کیا قائل کیا جا سکتا تھا۔ جہاں ہر روز فنا فی اللہ کا دعویٰ کرنے والا خود اپنے بارے میں کہتا پھرتا ہو کہ کون ہے ابو یزید کہاں ہے ابو یزید؟ میں خود اس کی تلاش میں ہوں۔ جب کہ کہنے والا کوئی اور نہیں ابو یزید خود ہو[۲۳۲] اور جہاں راسخ العقیدہ علماء اہل ایمان کو یہ یقین دلاتے ہوں کہ اگر کوئی شخص تنہائی میں آنکھیں بند کرلے اور دل کو عالم روحانی کی طرف لگائے، ہمیشہ دل سے اللہ اللہ کہتا رہے، یہاں تک کہ خود اپنے آپ سے بے خبر ہوجائے تو اس کے لئے ایک دروازہ کھل جاتا ہے[۲۳۳]۔ ایسے ماحول میں اس بات کی گنجائش کم ہی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے نفسیاتی خلل اور pseudo-spiritual intoxication سے باہر آکر مخالفین کے اعتراضات کا جائزہ لے سکے۔ اس کے برعکس روحانیت کا یہ خمار اور الہامات واکتشافات کے نفسیاتی وساوس اہل خیر کو بے جا فخر ومباحات میں مبتلا کردیتے ہیں اور وہ اپنے اکتشافات کے سامنے وحی ربانی کی بھی چنداں اہمیت نہیں سمجھتا۔ کہا جاتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوضربی لفظ اللہ اللہ پر یہ اعتراض وارد کیا کہ اس کا کوئی شرعی ثبوت نہیں اور بعض نحویوں (رضی) کے نزدیک یہ نحوی قواعد کی رو سے بھی درست نہیں، تو شیخ الحدیث ذکریا نے نہ صرف یہ کہ ذکرِ دوضربی کو نحوی قواعد کے بالکل موافق قرار دیا بلکہ فرمایا کہ یہ ذکر اس ناپاک کے نزدیک ''اوفق بالفاظ القرآن'' ہے[۲۳۴]۔

تاریخ اور قرآن مجید کے طالب علم کو سخت حیرت ہوتی ہے کہ جو امت وحی کا ایک واضح شعور رکھتی ہو اور جس کے ہاں محمد رسول اللہ ﷺ کو آخری نبی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہو، اور جو نبوت کے جھوٹے مدعیان کے سلسلے میں بالکل ابتدائی عہد سے ہی انتہائی سخت رویے کا اظہار کرتی رہی ہو، آخر اسی امت پر فکری بحران کا ایک ایسا دور کیسے آگیا کہ وہ بھانت بھانت کے روحانیوں کے کشف والقاء کو قبول کرنے پر آمادہ ہوگئی؟ آخر یہ کیسے ہوا کہ قرآن مجید کی موجودگی کے باجود اسی امت میں دین مبین کے بالمقابل ایک نئے دین کی بنیاد ڈال دی گئی۔ اس سوال کا صحیح جائزہ لئے بغیر نہ تو ہم فکری زوال کے اس phenomenon کو سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی ہمارے لئے اس تلخ حقیقت کا ادراک ممکن ہے کہ وحیٔ ربانی پر روحانیوں نے جو حجاب ڈال رکھا ہے وہ اتنا دبیز اور ہمہ گیر ہے کہ اب ہم وحی ربانی سے یکسر دور کشف والہام کے اسیر ہوچکے ہیں۔ طرفہ یہ ہے کہ روحانیوں کے اس نئے دین پر ہمیں عین اسلام کا گمان ہوتا ہے۔

دین کے اس نئے ایڈیشن کا سہرا بڑی حد تک ابو حامد غزالی کے سر ہے جنہیں اہل علم میں حجۃ الاسلام کا سا اعتبار حاصل ہے[۲۳۵]۔ غزالی کا ذاتی crises، ان کا اپنا فکری تشتت اور تلاش حق کی تمام تر مخلصانہ مساعی اپنے عہد کے مخصوص مسائل سے اوپر اٹھ کر حقائق کے ادراک میں ناکام رہی۔ تلاش حق کی ان کی یہ کوشش وحی ربانی پر

چھا جانے والی دھند کو چاک کرنے کے بجائے مختلف فکری رویوں کا ایک synthesis بن گئی اور وہ ایک ایسے اسلام کے نقیب بن گئے جسے زیادہ سے زیادہ اس عہد کا مصالحتی فکری فارمولہ کہا جاسکتا تھا۔ اس phenomenon کو سمجھنے کے لئے ہمیں ذرا اور پیچھے عہد شافعی کے فکری ماحول میں واپس جانا ہوگا جہاں ہمارے خیال میں التباسِ فکری کی پہلی اینٹ رکھی گئی تھی۔ اس وقت کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ وحی ربانی کی صحیح تر تاویل اور تاریخی پس منظر میں اس کو سمجھنے کے لیے آثار و روایات کی چھان بین کی جو ابتدا ہوئی ہے وہ آگے چل کر خود وحی کے بنیادی وثیقے کا حجاب بن جائے گا اور اس طرح وحی ربانی تاریخ کے تابع ہوکر رہ جائے گی۔ دوسری صدی کی ابتداء سے فہم وحی میں آثار و روایات کے رول پر جو بحث چلی تھی اس نے بالآخر شافعی کے ہاتھوں اپنی تعبیری حیثیت مستحکم کر لی۔ یہاں تک کہ عہد شافعی میں خود شافعی کی پرزور انشاء اور کلامی دلیلوں کے سبب اسے خارج از وحی، اضافی، الہامی ماخذ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ وحی سے باہر اضافی یا ثانوی مآخذ کے اعتبار کو جب سماوی اعتبار دینے کا سلسلہ چل نکلا تو مختلف روایات و آثار نے فکر کے مختلف مکاتب کو جنم دیا۔ جیسا کہ ہم نے باب فقہ میں بتایا ہے کہ فقہ اپنے اصول ومنہج میں بالکل ابتدائی ایام میں کلامی مباحث کے زیر اثر آگئی تھی۔ فقہ پر ہی کیا موقوف، کلامیوں کے اثرات سے مسلم فکر کا کوئی گوشہ باقی نہ تھا۔ حتی کہ اہل خیر کی مجالس کلامی مناہج کی اسیر تھیں۔ مسلم فکر پر ان عوامل نے گہرے اثرات مرتب کئے۔ نہ صرف یہ کہ وحی کے علی الرغم اضافی وحی کے تصور کو اعتبار ملتا گیا بلکہ تاریخ و آثار سے نکل کر بہت جلد فقہ آراء الرجال میں الجھ گئی۔ اس گرداب سے نکالنے کے لئے محدثین کا ایسا گروہ سامنے آیا جس نے وحی غیر متلو کے حوالے سے آراء الرجال پر آثار کی سبقت قائم کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کوشش سے ایک ذیلی نقصان یہ ہوا کہ وحی کے مقابلے میں ایک اضافی وحی کا تصور ہماری فکر میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگیا۔ پھر یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ اگر ذات رسول یا آثار صحابہ کے توسط سے ہمارے لیے کوئی اور ماخذ بھی نص کا درجہ اختیار کر سکتا ہے اور اگر ان کی بنیادوں پر فقہ کی شکل میں دینی زندگی کا منشور مرتب کیا جاسکتا ہے تو پھر ان الہام و اکتشاف اور خوابوں کو بے وقعت ٹھہرانے کی آخر کیا وجہ ہے جس کے بارے میں اہل خیر کا دعوی ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بحالت خواب اہل خیر کو کسی مخصوص حکم سے مشرف کیا ہے۔ فقہاء کے مقابلے میں صوفیاء نے اپنے آپ کو اسلام کا کہیں زیادہ معتبر spokesman باور کرانے کے لئے یہی دلیل دی۔ اہل خیر کا یہ اصرار تھا کہ اگر اصحاب حدیث محض روایتوں کے حفظ کی وجہ سے اہل علم میں شمار ہوسکتے ہیں، اور فقہاء کو ان روایتوں سے احکام مستنبط کرنے کی وجہ سے تفقہ فی الدین کا حامل سمجھا جاسکتا ہے تو اہل خیر اس بات کے کہیں زیادہ سزاوار ہیں کہ انہیں دین کا مستند شارع سمجھا

جائے۔ ایسا اس لئے کہ وہ محض ظاہری احوال کی درستگی پر ہی اکتفانہیں کرتے بلکہ قلوب کی تطہیر وتربیت کے حوالے سے دین میں ایک گہری معنویت کے متلاشی رہتے ہیں۔ ان کے خیال میں دین کی صحیح تشریح وتعبیر متّقی دلوں کی طالب ہے اس لئے اس نازک ذمے داری کو اہل خیر ہی بہتر طور پر انجام دے سکتے ہیں[236]۔

اہل خیر کے یہ دَعاوی کہ تطہیرِ قلوب اور اندرون کی درستگی کے لئے انہیں اختصاص کا حامل سمجھا جائے، ایک ایسے عہد میں پرکشش نعرہ بن رہا تھا جب فلسفیانہ موشگافیوں کے باعث اہل فقہ اور ان کا منہج فقہی ایک زبردست فکری بحران سے دوچار تھا اور جس نے مسلسل مسلم معاشرے کو اختلاف فقہی کے ایک نہ تھمنے والے تلاطم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تفقہ فی الدین کی بنیاد پر اہل ایمان کی گروہ بندیاں، علماء کے باہمی مناظرے، ایک دوسرے پر ناشائستہ حملے، پیروکاروں کی باہمی جھڑپیں اور علم دین کے حوالے سے علماء ظاہر کی جاہ طلبی، عہدۂ قضاء اور اعلیٰ درباری مناصب کے لئے دوڑ دھوپ، یہ وہ مناظر تھے جس نے علماء وفقہاء کی credibility پر سوالیہ نشان لگادیا تھا۔ عہدِ غزالی میں علماء کی جاہ پرستی کا عالم یہ تھا کہ کسی نے اپنا لقب ملک النحاۃ[237] رکھ چھوڑا تھا تو کوئی اپنے جلوس کے آگے باقاعدہ نقیب سے یہ صدا لگواتا کہ **هذا الملك العلماء**[238] بقول غزالی یہ علم نبوت کے وارث نہیں بلکہ رسمی علماء تھے جن پر شیطان غالب آگیا تھا[239]۔ یہ وہ لوگ تھے جو علم کے ذریعے دنیا جمع کررہے تھے۔ علماء ظاہر کے اس اخلاقی زوال نے ایسے لوگوں کے لیے میدان خاصا ہموار کردیا تھا جو ترک دنیا کے مدعی تھے۔ مادیت کے اس بھنور میں یہ حضرات روحانیت کے نقیب کی حیثیت سے سامنے آئے۔ ایک ایسے آسودہ معاشرے میں جہاں شب و روز دولت کی ریل پیل بڑھتی جاتی تھی ترک دنیا کے علمبرداروں کی طرف غیر معمولی رومانی کشش کا پیدا ہوجانا کچھ عجب نہ تھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ اہل خیر کا ایک گروہ ابتدائی صدیوں سے دین میں گہری معنویت کا متلاشی رہا ہے۔ البتہ ابتدائی صدیوں میں نہ تو اس کے خدوخال واضح ہوئے تھے اور نہ ہی اسے سماجی اور مذہبی طور پر کوئی اہمیت مل پائی تھی[240]۔ حارث محاسبی، جنید بغدادی، ابوبکر شبلی اور ان جیسے دیگر متصوفین کی حیثیت مقبولیت کی انتہا پر بھی ایک cult سے زیادہ نہ تھی[241]۔ محاسبی کی کتابیں جن میں پہلی بار اہل ایمان کو روحانی مسائل کے بیان میں خوشگوار جھٹکوں کا احساس ہوتا تھا، اہل ایمان کے ایک بہت ہی مختصر گروہ پر اثر انداز ہوسکا تھا۔ متصوفین کی دوسری کتابوں کی طرح ابو طالب مکی کی قوت القلوب بھی عوامی دلچسپی کا باعث نہ بن سکی تھی۔ لیکن جب اسی کتاب نے احیاء العلوم کی شکل اختیار کی اور غزالی جیسا حجۃ الاسلام اس مشن کو میسر آگیا تو اب تک جو فکر مسلم معاشرے میں سرحد پر موجود تھی اب وہ باقاعدہ مرکز میں آگئی۔ "**المنقذ من الضلال**" میں غزالی کا فکری سفر ایک فرد کے

بجائے پوری امت کے فکری سفر کی روداد بن گیا۔ آگے چل کر غزالی کا یہی نَو دریافت شدہ اسلام اپنے آپ کو اس طرح assert کرتا رہا کہ اسلام کے دوسرے ممکنہ قالب پسِ پشت چلے گئے۔

غزالی جنہوں نے اپنا فکری سفر علماء ظاہر کے جاہ وحشم سے شروع کیا تھا اور جنہیں نظامیہ بغداد کے حوالے سے علماء اسلام میں نمایاں ترین حیثیت حاصل ہوگئی تھی، اس نتیجے پر پہنچے کہ امت کی اخلاقی اصلاح کے بغیر کوئی بڑی تبدیلی ممکن نہیں۔ فقہ ظاہر کا زوال اور منہج فقہی کی خامیاں آپ پر دوسروں سے کہیں زیادہ واضح تھیں۔ ایسی صورت میں انہیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ مسلم فکر کو جامد، غیر حرکی اور جاہ پرست علماء سے نجات دلانے کے لیے سب سے پہلے معاشرے کی اخلاقی حالت درست کی جائے۔ ان کے خیال میں یہ کام فقہ باطن کے علمبرداروں کے علاوہ اور کوئی دوسرا انجام نہیں دے سکتا تھا۔ غزالی اس حقیقت کو یکسر نظر انداز کر گئے کہ امت مسلمہ کا فکری بحران یا اس کا اخلاقی زوال دراصل اس سے کہیں زیادہ گہرے crisis پر دال ہے جس کا تعلق مسلم فکر کے مآخذ اور مبادیات سے ہے۔ علماء ظاہر کا فکری جمود، آراء الرجال میں ان کی تمام تر دلچسپی، قدیم فقہاء کو احبار و رہبان کے عظیم منصب پر فائز کیا جانا، یہ سب اسی وقت ممکن ہوسکا تھا جب علماء کا رابطہ وحی ربانی سے ٹوٹ گیا۔ اس اصل مسئلے کا ادراک کرنے کے بجائے غزالی نے صرف اتنا ہی کافی سمجھا کہ اہل خیر کے راہبانہ تقویٰ سے مسلمانوں کے اخلاقی زوال پر بندھ باندھا جائے۔ یہ ایک وقتی اور مضطرب (desperate) کوشش تھی۔ اس سے کسی واقعی فکری یا روحانی احیاء کی توقع محض خام خیالی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ احیاء العلوم اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود دین مبین کے کسی واقعی احیاء کے بجائے ایک نئے دین کا منشور بن کر رہ گئی۔

غزالی فلسفے کو شکست دینے میں تو کسی حد تک کامیاب ہوگئے لیکن اہل خیر کے لبادے میں اپنے ذاتی مکاشفے کی بنیاد پر، جو لوگ ایک نئے دین کی دعوت دے رہے تھے اس کے اسرار وعواقب کی سنگینی کا صحیح اندازہ لگانے میں ان سے سخت غلطی ہوئی۔ غزالی کے ذریعے 'علمِ مکاشفہ' کو علم کی ایک معتبر بلکہ اعلیٰ شاخ قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین میں عام انسانوں کے ذہنی خلل، نفسیاتی التباسات اور ہلوسے کو الہام و مکاشفے کے حوالے سے باقاعدہ نص کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ عہدِ شافعی میں اضافی وحی کا جو تصور سامنے آیا تھا اور جس کی وجہ سے فقہ کے مختلف اور متحارب مسالک وجود میں آ گئے تھے، اس سے بھی کہیں زیادہ سنگین صورتِ حال مکاشفے کو اعتبار بخشنے سے پیدا ہوگئی۔ آثار و روایات کے لئے تو کسی قدر تاریخ اور رجال کی روشنی میں ردو قبول کی گنجائش تھی۔ البتہ مکاشفے کو سند مل جانے سے ان نئے اضافی مآخذ کو چیلنج کرنے کی گنجائش بھی باقی نہ رہی۔ فقہ کے جامد فکری فریم ورک سے تنگ آ کر جو لوگ تازہ بہ تازہ الہامات کی تلاش میں اہل خیر کی طرف آئے تھے، وہ بھی ملفوظات کے

صفحات میں آراء الرجال کے اسیر ہوگئے۔ عقل پر عشق کی فتح کا جو غلغلہ بلند ہوا تھا اس نے مسلم طرز فکر میں بنیادی تبدیلی پیدا کردی۔ ﴿فاتقوا یا اولی الالباب﴾ کی قرآنی صلائے عام اہل کشف کے نعرۂ ہا و ہو میں اس طرح مسخ ہوکر رہ گئی کہ اقبال جیسا صاحب فکر بھی 'مرے مولا مجھے صاحب جنون کر' کی دعائیں مانگنے لگا۔ عقل پر عشق کی فتح مسلم فکر میں ایک بنیادی تبدیلی کی نقیب تھی جس نے مسلم ذہن کو تسخیر کائنات کے بجائے ترکِ علائق کی راہ پر لگادیا۔ سیادت کی دعویدار امت منصب نبوت کے اعلیٰ مقام سے self imposed exile لینے پر مجبور ہوگئی۔ غزالی کا یہ نیا اسلام گو کہ ان کے عہد میں جمہور مسلمانوں کے لئے قابل قبول نہ ہوسکا۔ علماء اور عامۃ المسلمین کی جانب سے اس نئے اسلام پر سخت نکیر کی گئی جس میں ہما شما کے مکاشفے کو نص کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔ مختلف بلاد و امصار میں ان کی کتابیں جلائی گئیں اور ان کتابوں کی تبلیغ و اشاعت پر پابندی رہی۔[۲۴۲] لیکن فکری بحران کے اس دور میں جب مسلم فکر ایک واقعی احیاء کی طالب تھی کسی دوسرے متبادل version کے غیاب کی وجہ سے غزالی کے پیش کردہ اسلام کو قبول عام ملتا گیا۔ غزالی جو عالمِ اسلام کو فکری بحران سے نجات دینے کے لئے سامنے آئے تھے اور جنھوں نے فلسفے کو شکست دینے میں غیر معمولی جرأت کا مظاہرہ کیا تھا اور جن کی مخلصانہ تلاش حق سے یہ امید پیدا ہو چلی تھی کہ شاید اب مسلم فکر اپنے اصل ماخذ تک لوٹ جائے افسوس کہ وہ مسلم ذہن کو علمائے فقہ کے حجابات سے نکال کر اہل خیر کے التباسات فکری کے سپرد کرگئے۔ تب سے اب تک احیاء العلوم سے نکلنے کی تمام تر کوششیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا توسیعہ بن کر رہ گئی ہوں۔ اب وحی ربانی پر صرف تاریخ کے حجابات کو ہی چاک کرنا نہیں ہے بلکہ روحانیوں کے الہامات واکتشافات کی حیثیت کو بے نقاب کرنا بھی ایک بڑا چیلنج ہے جس کے بغیر مسلم فکر کا اس ہزار سالہ بحران سے نجات حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اس بنیادی کام کے بغیر احیاء کی تمام کوشش دین کو محض ضابطہ اخلاق میں محصور کرنے کے مترادف ہوگی اور یہی وہ غیر حر کی تصور ہے جس نے صدیوں سے امت کے زوال پر مہر لگا رکھا ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ مجدّد الف ثانی متشابہات کو مغزِ قرآن قرار دیتے ہیں۔ ملاحظہ ہوں ان کے یہ فرمودات: ''ید و وجہ و قدم و ساق و اصابع و انامل کہ در قرآن و حدیث آمدہ است ہمہ از متشابہات است وہم چنیں حروف مقطعات کہ در اوائل قرآن وارد شدہ اند نیز از متشابہات اند کہ بر تاویل آنہا اطلاع ندادہ مگر علماء راسخین را خیال نہ کند کہ تاویل، عبارت از قدرت است کہ یدتعبیر آں نمودہ اند و یا ذات است کہ بوجہ آں رامعبر ساختہ بلکہ آنہا از اسرار غامضہ است کہ باخص خواص آنرا نمودہ اند از حروف مقطعات قرآنی چہ نویسد کہ ہر حرفے بحریست مواج از سرار خفیہ عاشق ومعشوق و رمزیست غامض از رموز دقیقہ محبّ ومحبوب ومحکمات ہر چند امہات کتاب اندامانتائج وثمرات آں کہ متشابہات انداز مقاصد کتاب اند، امہات از وسائل بیش نیستند از برائے حصول نتائج پس لب کتاب متشابہات اند ومحکمات کتاب قشرآں لُب، متشابہات اند کہ برمز واشارہ بیان اصل می نمایند واز حقیقت معاملہ آں مرتبہ نشان می دہند بخلاف محکمات متشابہات حقائق اند ومحکمات نسبت بمتشابہات صور آں حقائق، عالم راسخ کسے بود کہ لب رابقشر تواند جمع ساخت وحقیقت را بصورت تواند فرود آورد علماءِ قشر بہ قشر خرسند اند وبمحکمات اکتفا نمودہ۔
(مکتوب ۲۷۶ ج۱ص۳۵۷ مطبوعہ نول کشور)

۲۔ ملاحظہ ہوں رومی کے یہ اشعار:

مادل اندر راہِ جاں انداختیم	غلغلہ اندر جہاں انداختیم
ماز قرآں بر گزیہ مغز را	پوست را پیشِ سگاں انداختیم
جبّہ و دستار وعلم و قیل و قال	جملہ در آبِ رواں انداختیم
ازکمانِ شوق تیرِ معرفت	راست کردہ برنشاں انداختیم

۳۔ اس خیال نے آگے چل کر باطنی تحریک کوجنم دیا جس کے بطن سے فاطمین مصر کا نظری اسلام طلوع ہوا اور جسے تاریخ کے صفحات میں فرقۂ اسماعیلیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۴۔ محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیہ (اردو ترجمہ) راولپنڈی (پنجاب) ج۱، حصہ دوم، باب ۲۵، ص ۶۳۹
فہم قرآن کے حوالے سے قرآن مجید کو ایک ایسی کتاب کی حیثیت سے پڑھا جانے لگا جس میں ''ماکان وما

یکون" کا علم ہو۔ یہ کچھ وہی خیال تھا جس غلط فہمی کا تورات کے حوالے سے علمائے یہود بھی شکار ہو چکے تھے۔ "تبیانا لکل شیءٍ" جس سے مراد یہ تھا کہ قرآن ہدایت کامل ہے اور جس کے بعد کسی اضافی ماخذ ہدایت کی ضرورت نہیں، اس بیان پر بعض علماء نے یہ قیاس کیا کہ اس کتاب کے ذریعہ دنیا میں جو کچھ ہوا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے سب معلوم کیا جاسکتا ہے۔ قرآن کے سلسلے میں اس قسم کے التباسات نے وحیٔ ربانی کی غایت عام ذہنوں میں بدل کر رکھ دی۔ اب قرآن کی ہر آیت کا مطلب وہ کچھ نہ تھا جیسا کہ وہ نظر آتا تھا۔ بلکہ اس میں معانی کی اتنی تہیں پوشیدہ تھیں جن کی عقدہ کشائی عامی تو کجا خواص کے بس کی بات بھی نہ تھی۔ بقول ملا علی قاری، جنھوں نے مرقاۃ میں بعض علماء کا قول نقل کیا ہے، ہر آیت کے ساٹھ ہزار مفہوم ہیں۔ حضرت علی سے ایک روایت منسوب کی گئی کہ اگر میں چاہوں تو ستر اونٹ قرآن مجید کی تفسیر سے بھر دوں۔ بعض روایتوں میں آپؓ سے یہ بھی منسوب کیا گیا کہ اگر میں چاہوں تو صرف تفسیر فاتحہ سے ستر اونٹ بھر دوں۔ علامہ احمد رضا خاں نے بعض بزرگوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ اگر صرف ماننسخ من آیۃ کی تفسیر بیان کرنا شروع کریں تو ایک لاکھ اونٹ لد جائیں پھر بھی اس کی تفسیر ختم نہ ہو۔ انھوں نے بعض اولیاء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کے ہر حرف کے تحت چالیس کروڑ معانی موجود ہیں۔ کسی سردار علی خواص کے حوالے سے یہ بھی بتایا گیا کہ اللہ تعالی نے انھیں سورہ فاتحہ کے معانی کا علم عطا فرمایا تو ان پر چالیس ہزار نو سو نوّے علوم منکشف ہوئے۔ امام شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبیرۃ کے حوالے سے یہ بھی بتایا گیا کہ ان کے بھائی افضل الدین نے سورہ فاتحہ سے دو لاکھ سینتالیس ہزار نو سو ننانوے علوم کا استخراج کیا پھر ان سب کو بسم اللہ کی طرف راجع کر دیا، پھر بائے بسم اللہ کی جانب پھر اس نقطہ کی طرف جو "ب" کے نیچے ہے۔ ان ہی افضل الدین کا یہ بھی دعویٰ ہے اگر وہ چاہیں تو صرف اس نقطہ کے علم سے اَسّی اونٹ لد جائیں۔

قرآن کو "ماکان وما یکون" کی حیثیت سے پڑھنے کی جن لوگوں نے کوشش کی انھوں نے اسے کتاب ہدایت کے بجائے کتاب فال بنا کر رکھ دیا۔ سیوطی اور جوینی کے حوالے سے یہ بات کہی گئی کہ "الٓمّ غلبت الروم" سے بعض علماء نے بہت پہلے فتح بیت المقدس کا سال معلوم کر لیا تھا۔ تاریخی اعتبار سے ان بیانات کی صحت معلوم کرنا تو مشکل ہے البتہ کثرت تواتر کی وجہ سے قرآن مجید کے سلسلے میں امت کے بعض حلقوں میں یہ تاثر ضرور موجود ہے کہ اس سے مستقبل نویسی کا کام لیا جاسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو احمد رضا خاں، الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ص ۲۸۵-۲۷۹

۵ ابو حامد الغزالی، احیاء علوم الدین، مطبوعہ مصر ۱۳۵۲ھ، ج ۱، ص ۸۸

۶ بخاری باب العلم

۷ جناب خضر، جو روایتی مسلم فکر میں حضرت خضر علیہ السلام کی حیثیت سے معروف ہیں، ایک افسانوی شخصیت کا نام ہے۔ یہ نام نہ تو قرآن مجید میں بیان ہوا ہے اور نہ ہی غیر ثقہ تفسیری راویوں کے علاوہ کوئی اس نام سے واقف

دکھائی دیتا ہے خضر کا تمام ہیولیٰ ﴿عبدا من عباده﴾ کے گرد تعمیر کیا گیا۔ قرآنی paradigm میں رفیق موسیٰ کا تذکرہ ضمنی اہمیت کا حامل ہے البتہ متصوفین اور قصہ گو مفسرین نے اس حوالے سے ایک ایسی روحانی شخصیت کا ہیولیٰ تیار کیا ہے جس سے ہر زمانے میں متصوفین کی رہنمائی کا کام لیا جاتا رہا ہے۔ خضر کی خیالی شخصیت ایک زندہ کراماتی شیخ کی ہے جو اسرارِ الٰہی میں انبیاء پر بھی فائق ہے۔ شاہ ولی اللہ 'انفاس العارفین' میں خضر کی شخصیت اور گاہے بگاہے ان کے ظہور پر دلیل لاتے ہیں۔ ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں بڑی صراحت اور تفصیل کے ساتھ خضر سے اپنی ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ انہوں نے دیکھا کہ تونس کی بندرگاہ پر چودہویں کے چاند کی روشنی میں ایک شخص پانی پہ چلا آتا ہے اور اس کے پیروں میں پانی کی نمی بھی نہیں لگتی۔ خضر نے دومیل کی مسافت دو، تین قدموں میں طے کی اور ایک بلند ٹیلے پر واقع منارہ میں اللہ کی تسبیح وتحمید میں مشغول ہو گئے۔ ایک دوسری ملاقات کے ذکر میں ابن عربی نے خضر کا زمین سے بلندی پر ہوا میں نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کیا ہے۔ ابن عربی کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ان کو خرقۂ تصوف خود خضر علیہ السلام نے پہنایا اور چونکہ اہل تصوف کے یہاں خرقہ کا عطا کرنا گویا حالِ شیخ کا مرید کو منتقل کرنے سے عبارت ہے۔ اس لئے متصوفین اگر خود کو نبوی علوم سے کہیں زیادہ علمِ لدنی کا حامل سمجھتے ہوں، تو ایسا سمجھنا اس تصور کے عین مطابق ہے جس کے مطابق خضر کو موسیٰ پر یک گونہ سبقت حاصل ہے۔

ہمارے خیال میں خضر کا تصور یہودی، عیسائی مآخذ سے مستعار ہے۔ ابن تیمیہ نے یہودیوں کے ایک مشہور معبد کے کلیسۂ خضر کے نام سے موسوم ہونے کا سراغ لگایا ہے۔ یہ خیال کہ خضر کا تصور یہودی عیسائی مآخذ سے مستعار ہے اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ مسلم فکر میں خضر کا تذکرہ پہلی مرتبہ وہب بن منبہ کے حوالے سے سننے میں آتا ہے۔ ابن حجر نے وہب بن منبہ کی کتاب المبتداء سے یہ نقل کیا ہے کہ ان کے زمانے میں بھی لوگ خضر کو دیکھنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ (اصابہ ج۱،ص۱۱۷)

قصہ گو مفسرین نے خضر کی اس مفروضہ ہستی کے گرد طرح طرح کے قیاسات قائم کئے ہیں مقاتل نے انہیں پیغمبر باور کرانے کی کوشش کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہیں خضر اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ سے منسوب ایک روایت کے مطابق جب وہ ایک بار صحراء میں بیٹھے تھے تو ان کے نیچے کی زمین ہلنے لگی اور سبزہ اگ آیا۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ان کو خضر کہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ جہاں بھی نماز پڑھتے اردگرد سبزہ اگ آتا۔ بعض لوگوں کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ غالباً وہ سبز حلّہ زیب تن کئے رہتے تھے جو تصوف میں ایک اہم علامت ہے اور شاید اسی لئے ان کا نام خضر پڑ گیا۔ بعض صوفیاء نے خضر کو ایک ایسے شخص کا بجا مرشد باور کرانے کی کوشش کی جسے اعلیٰ روحانی منصب پر فائز ہونے کے باوجود فخر ومباحات میں گرفتار ہونے کا شبہ ہوتا ہے اور یہ کام موسیٰ کی شخصیت پر خضر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ ان تفسیری روایتوں سے بننے والی اجمالی تصویر خضر کی واقعی شخصیت کا تعین کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔ لہٰذا خضر کے بارے میں عوامی قصے ان تفسیری معلومات کے مقابلے میں یکساں معتبر اور مقبول دکھائی

دیتے ہیں کوئی کہتا ہے کہ خضر حضرت آدم کے صاحب زادے تھے، کوئی انہیں فرعون کا نواسہ بتاتا ہے۔ اس بارے میں بھی خاصا اختلاف ہے کہ قصۂ موسیٰ میں جس مردِ صالح کا تذکرہ آیا ہے انہی کا نام خضر ہے یا خضر گذرے وقتوں میں کوئی نبی یا ولی تھے۔ علمائے ظاہر کے نزدیک خضر جو کچھ بھی ہوں وہ اب اس دنیا میں نہیں رہے۔ جیسا کہ امام بخاری کا خیال ہے۔ البتہ متصوفین کے یہاں خضر سے ملاقاتوں کا تذکرہ مختلف عہد کے ملفوظات میں پایا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ انہیں جن بتاتے ہیں، اور ابن قیم کے نزدیک وہ **'ملک من الملائکہ'** ہیں جو انسانی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ خضر سے ملاقاتوں کی دھمک ہمارے عہد میں شاید کم پائی جاتی ہو البتہ امام نووی کے عہد میں بقول ان کے اس عہد کے بیشتر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ خضر زندہ ہیں اور ہم ہی لوگوں میں موجود ہیں، خضر ایک تصوراتی شخصیت ہونے کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ آج روایتی مسلم فکر میں انہیں آسمانی رشد و ہدایت کی آخری اور ممکنہ کڑی کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ خضر خواہ نبی ہوں یا ولی۔ سرّ خدائی سے ان کی واقفیت اور حضرت موسیٰ پر ان کی یک گونہ فوقیت متصوفانہ ذہن کے لئے ختم نبوت کے عقیدت پر مسلسل ضرب لگاتی رہی ہے۔

۸ مثال کے طور پر مجدد الف ثانی اپنے ایک خواب آسا بیان میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علی کو دیکھا جو فرماتے تھے کہ میں اس لئے آیا ہوں تاکہ تمہیں آسمانوں کا علم سکھاؤں۔

(مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، حصہ اول، حیدر آباد، ص۹۹)

۹ کتاب اللمع، ص۲۴

۱۰ محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمہ عبدالقدیر صدیقی، حیدرآباد ۱۹۴۲ء، ص۶۹

۱۱ محی الدین ابن عربی، تفسیر شیخ الاکبر، مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ھ، ذیل آیت مذکور ص ۵-۴

۱۲ ایضاً ص ۳۸

۱۳ ایضاً ص ۴۸

۱۴ دوسری صوفی حدیثوں کی طرح محدثین کے نزدیک یہ حدیث بھی انتہائی ناقابل اعتبار ہے۔ عسقلانی کہتے ہیں کہ امام نسائی کے نزدیک یہ حدیث نہیں بلکہ ابراہیم بن عیلاہ کا قول ہے۔ حدیث کی معروف کتابوں میں اس حدیث کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا۔

اہل تصوف کے تصورِ اسلام کو shape دینے میں اس مفروضہ حدیث نے کلیدی رول ادا کیا ہے۔ اس مفروضہ جہاد اکبر نے غلوئے فکر و عمل کی حیرت انگیز مثالیں قائم کی ہیں۔ ابوبکر کہتے ہیں کہ میں بارہ سال تک اپنے نفس کو ٹھوکتا رہا۔ اور پانچ سال اپنے قلب کا آئینہ بنا رہا اور ایک سال تک ان دونوں کے درمیان غور کرتا رہا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ تب بھی میری کمر میں زنار ظاہر تھا، بارہ سال اس کو کاٹنے میں لگے لیکن اس کے بعد بھی جب غور کیا تو باطن میں زنار پایا۔ پانچ سال تک مزید غور کرتا رہا کہ اس زنار کو کاٹنے کی کوئی ترکیب سمجھ میں آئے۔ پھر مجھ پر منکشف ہوا جب مخلوق کی طرف دیکھا تو انہیں مردہ پایا پس ان پر چار تکبیریں پڑھیں۔ (ہو رسالہ قشیریہ) باطن کی

یہ لڑائی اور مجاہدہ، اہل تصوف کو ایک ایسے راستے پر لے گیا جو عیسائی راہبوں، ہندو سادھوؤں اور بدھ بھکشوؤں سے کہیں زیادہ قریب تھا اور جس کی بنیادیں اسلام سے کہیں زیادہ ماوراء اسلام تہذیب اور اس کے ادب میں پائی جاتی تھی، اور جو ہر لحاظ سے دین اسلام میں ایک اجنبی پودا تھا۔

۱۵ تفسیر الشیخ الاکبر لابن عربی، حوالہ مذکور، ص۱۹۱

۱۶ امام غزالی نے علم لدنی یا علم مکنون کے جواز کے لئے اس حدیث کو بنیاد بنایا ہے "**ان من العلم کھیئة المکنون لایعلمه الا اهل المعرفة بالله تعالیٰ**" (احیاء علوم الدین، ج۱، ص۱۹) عام طور پر علماء و متصوفین نے مشاہدات اور محکمات کو ظاہری اور باطنی پر قیاس کیا ہے۔ حالانکہ مشاہدات سے مراد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ انہیں انسانی عقل کی سطح پر بہ انداز تشبہ واضح کر دیا گیا ہے۔ البتہ انسانی عقل جس قدر محسوسات کے علوم سے ہمکنار ہوتی جائے گی ان آیات کے معانی کھلتے جائیں گے۔ رہی یہ بات کہ مشاہدات کا علم اللہ نے مخصوص بندوں کے لئے رکھا ہے جو اپنے اندرون کی روشنی میں اسے سمجھ سکتے ہیں تو ایسا سمجھنا قرآن کے مزاج سے ناواقفیت ہے۔ اس لئے کہ قرآن بار بار خود کو عربی مبین کی کتاب کہتا ہے جو ﴿**هدی للمتقین**﴾ ہے، ﴿**للناس**﴾ ہے، واضح اور روشن ہے۔ یہاں کسی ایسے ذومعانی یا مختلف المعانی بیان کی گنجائش ہی نہیں ہے جس کے لئے علم باطن کی ضرورت پڑے یا جس کے لئے علم سینہ مستعار لینا ناگزیر ہو۔

۱۷ ابوبکر سراج الدین طوسی، کتاب اللمع فی التصوف، ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن، اسلام آباد ۱۹۸۶ء، ص ص ۵-۴

۱۸ ابو طالب مکی، قوت القلوب، مصر ۱۳۹۱ھ، ج۱، ص ۱۹۸

۱۹ ایضا ج۲، ص۳۲

۲۰ شاہ ولی اللہ نے اس خیال کا اظہار اپنی کتاب "تفہیمات الٰہیہ" میں کیا ہے، ملاحظہ ہو "**التفهیمات الالٰهیه**" مدینہ پریس بجنور ۱۹۳۶ء، ج۲، ص۲۸، کچھ اسی خیال کا اظہار شاہ صاحب نے اپنی کتاب 'فیوض الحرمین' میں بھی کیا ہے وہ کہتے ہیں "خدا رسیدگی کے دو راستے ہیں: ایک راستہ تو وہ ہے جو نبی کے واسطہ سے خلق تک پہنچا...... دوسرا وہ ہے جو اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان ہے...... اصلاً اس طریقہ میں کوئی بھی درمیانی واسطہ نہیں ہے" (فیوض الحرمین، دہلی ۱۳۰۵ھ، ص۵۰)

۲۱ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ، مصر ۱۳۲۹ھ، ج۲، ص۲۵۳

۲۲ گو کہ ابن عربی نے اپنے الہام کو نبی سے کم تر درجے کا بتایا ہے ایسا اس لئے کہ بقول ان کے اولیاء کے الہام میں خدا اور بندے کے مابین قلب کا واسطہ ہوتا ہے جب کہ انبیاء کو خدا براہ راست خطاب فرماتا ہے۔ (فتوحات، مصر ۱۳۲۹ھ ج۱، ص۵۷) البتہ اس بارے میں ان کے ہاں کوئی ابہام نہیں کہ وہ ایک ہی شئے ہے جو آدمؑ سے محمد ﷺ تک اور سارے اولیاء میں ظہور ہے۔

۲۳ غزالی، کیمائے سعادت، ص۱۳، احیاء العلوم، مطبوعہ مصر ۱۲۸۹ھ، ج۳، ص۱۶

۲۴ قوت القلوب، ص۱۳۴

۲۵ تیرہویں صدی کی معروف زمانہ تصنیف زہار میں انسانی زندگی کا بنیادی مقصد فنا فی الحق بتایا گیا ہے۔ اس تصور کے مطابق تمام روحوں کا مبدأ ذاتِ اقدس ہے۔ وہی مبدأ بھی ہے اور وہی مقصد بھی۔

مشاہدۂ حق کی راہ جس کی آخری منزل فنا فی الحق ہے تورات کے باطنی معانی کے ادراک کے بغیر سر نہیں ہوسکتی۔ تورات کو چونکہ خدا کا ایک نسوانی پیکر بتایا گیا ہے اس لئے لازم ہے کہ مشاہدۂ حق کے لئے اسے مختلف سطحوں میں سمجھا جائے۔ تورات کو کتابِ عمل بنانے کے لئے یہودی متصوفین نے چار سطحوں پر اس کی تفہیم کی ضرورت پر زور دیا۔ اولاً متن کی سطح پر اس کا مطالعہ (peshat)۔ ثانیاً عملی زندگی میں اس پر گامزن ہونا اور اسے مطالعہ سے کہیں زیادہ منشور حیات (remez) کے طور پر اختیار کرلینا۔ تیسرا مرحلہ جسے derash سے موسوم کیا جاتا ہے دراصل تورات کی طرف ذوق وشوق سے کہیں زیادہ جذب ومستی کا اظہار ہے۔ اس مرحلہ پر سالک حق تعالیٰ کی طلب کو اپنی زندگی کا منتہی ومقصود قرار دے دیتا ہے۔ چوتھا مرحلہ جو تورات کے سرّ الاسرار کی آگہی سے عبارت ہے سالک کو تمام دنیا سے قطع تعلق کرتے ہوئے اپنے مراقبے کا مرکز ومحور ذات باری تعالیٰ کو قرار دینے پر مجبور کرتا ہے۔ جو لوگ تورات کے باطنی معانی کو ہی روحانی تجربے کی بنیاد قرار دیتے رہے ہیں ان کے نزدیک تورات محض کتاب ہدایت نہیں بلکہ ایک ایسی کتاب عمل ہے جو سالک کو سخت عملی مجاہدے کے بعد باغِ حقیقت میں داخلہ دلاسکتی ہے۔ افسوس کہ تورات پر عامل ہونا اہل یہود کے متصوفین کے نزدیک ایک ایسی تکنیکی ورزش بن کر رہ گیا جس سے عملی زندگی کا کوئی تعلق باقی نہ رہ سکا۔ تورات کو کتاب ہدایت کی حیثیت سے برتنے کے بجائے متصوفین نے اسے کتاب سیمیاء کی حیثیت سے پڑھنے کی کوشش کی اور اس مقصد کی خاطر حروف واذکار پر مشتمل مراقبے کے دسیوں طریقے ایجاد ہوئے اور مختلف مستقل دبستانِ ذکر وجود میں آ گئے۔ اس قبیل کی ایک مشہور کتاب *The Book of Directions to the Duties of the Heart*, by Bachya ben Joseph Ibn Pakuda ہے، جو گیارہویں صدی کی تصنیف بتائی جاتی ہے جہاں مصنف نے سلوک کی دس منزلیں متعین کی ہیں اور ہر منزل میں داخلے کے لئے ایک باب کا تعین کیا ہے۔ سولہویں صدی میں اسحاق لوریہ کی قیادت میں ذکر یا مشاہدۂ حق کے مختلف طریقے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ نئی نئی عبادتوں کی ایجاد جو تمام ہی مذاہب کے اہل تصوف کے ہاں ایک عام بات ہے دراصل اسی بنیادی خیال سے غذا حاصل کرتی ہے کہ ان باطنی تجربوں کے ذریعے سالک نہ صرف یہ کہ خدا سے رابطہ قائم کرسکتا ہے بلکہ وہ ایک ایسی منزل پر جا پہنچتا ہے جہاں اس کا وجود ذاتِ باری میں گم ہوجاتا ہے۔

۲۶ شیخ ابوالعباس احمد بن علی البونی، شمس المعارف الکبری، (اردو ترجمہ، اقبال الدین احمد) مطبوعہ دہلی فرید بک ڈپو، ص۴۶—آگے اس کتاب کے لئے صرف 'البونی' لکھا گیا ہے۔

۲۷ ایضاً ص۴۲

۲۸ ایضاً ص۷۸

۲۹ ایضاً ص۸۱

۳۰ ایضاً ص۸۱ — ملاحظہ ہو نقش 'میم'

قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب
قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم
قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم
قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر
قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر
قاہر	قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار
قوی	قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر
قدیم	قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی
قدوس	قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم
قریب	قیوم	قائم	قدیر	قادر	قہار	قاہر	قوی	قدیم	قدوس

بسم اللہ الرحمن الرحیم وهو القاهر فوق عباده ویرسل علیکم حفظة
حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا وهم لا یفرطون

۳۱ ایضاً ص۹۱

۳۲ ایضاً ص۶۶

۳۳ ایضاً ص۷۶

۳۴ ایضاً ص۱۳۳ — ملاحظہ ہو وفق' حرف 'ہ'

۳۵ سواقط سورۂ فاتحہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے: البونی، ص۱۴۴ تا ۱۴۹

۳۶ دیکھئے دائرۃ المعارف (اردو) مطبوعہ لاہور، ذیل باب جفر، ص۳۱۲

۳۷ Annemarie Schimmel, 'The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter

Mysticism' in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* Jerusalem 1987, p.356

۳۸۔ مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے اس باب کا حاشیہ نمبر ۲۵۔ نیز Moses de Leon کی معروف زمانہ تصنیف Zohar (تجلیات) جس کی بنیادیں دوسری صدی کے محترم یہودی متصوف ربائی شیمون کے ہاں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

۳۹۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی آخر میم کو الحمد للہ کی الف سے ملا کر پڑھنا اکثر صوفیاء کے ہاں معروف اور مجرب بتایا گیا ہے۔ متاخرین میں شاہ ولی اللہ اور اشرف علی تھانوی اس طریقۂ ترتیل کی ترغیب دیتے رہے ہیں۔ میر ولی الدین نے فتاویٰ الصوفیاء کے حوالے سے اس طریقے کو مجرب بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو میر ولی الدین، بیماری اور اس کا روحانی علاج، مطبوعہ ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۷۲ء ص ۱۴۶۔

۴۰۔ علم الاعداد کے مطابق سورۃ مریم کے اعداد ۲۹۹۶۴۴ ہیں جس کا زائچہ کچھ اس طرح بنتا ہے

۹ ۶ ۵ ۴ ۹	۹ ۶ ۹ ۴ ۴	۹ ۶ ۵ ۵ ۱
۹ ۶ ۵ ۵ ۳	۹ ۶ ۵ ۴ ۸	۹ ۶ ۵ ۴ ۹
۹ ۶ ۵ ۴ ۵	۹ ۶ ۵ ۵ ۲	۹ ۶ ۵ ۴ ۷

مقدمہ ترجمہ قرآن، اشرف علی تھانوی، مثل تاج کمپنی لاہور، ص ۲۸

۴۱۔ البونی ص ۱۲۵

۴۲۔ ایضاً ص ۴۰ —— ملاحظہ ہو ذیل کا یہ وِفق:

۴	۱۴	۱۵	۱
۹	۷	۶	۱۲
۵	۱۱	۱۰	۸
۱۶	۴	۳	۲

د	بد	به	ا
ط	د	ڈ	یب
لا	ط	ی	ج
بو	ب	ج	بج

۴۳۔ ایضاً ص ۸۷

۴۴۔ ایضاً ص ۶۹

۴۵۔ ایضاً ص ۸۲

۴۶۔ حضرت محاسبی کے حوالے سے صاحب شمس المعارف نے لکھا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام، رسول اللہ کے پاس اسم اعظم لے کر اس طرح تشریف لائے کہ یہ جنت کے ایک ورق پر لکھا ہوا تھا اور اس پر مشک کی مہر لگی ہوئی تھی۔ بقول محاسبی یہ دعا کچھ اس طرح تھی: ''اَللّٰھُمَّ اِنِّیۡ اَسۡئَلُکَ بِاسۡمِکَ الۡمَخۡزُوۡنُ الۡمَکۡنُوۡنُ الطَّاھِرُ الۡمُطَھِّرِ

اَلْقُدُّوْسِ الْحَيّ الْقَيُّومِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ذِيْ الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ" حضرت انس سے منسوب ایک روایت کے مطابق وہ کہتے ہیں کہ ایک عورت نے رسول اللہ سے اس دعا کو سیکھنے کی خواہش ظاہر کی لیکن آپ نے یہ کہہ کر منع کر دیا کہ ہم عورتوں اور بچوں کو یہ دعا نہیں سکھاتے۔ کہا جاتا ہے ایک عالم نے کسی امام سے درخواست کی کہ وہ اس کے لئے ایسی دعا لکھ دے جو سخت مشکل گھڑی میں کام آ سکے۔ اقوال بزرگاں کے توسط سے اس مذکورہ عالم کی یہ دعا جو ہم تک پہونچی ہے اسکے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ اسم اعظم اس دعا کے اندر پوشیدہ ہے۔ وہ دعا کچھ اس طرح ہے: "اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ اَسْئَلُکَ بِاسْمِکَ إِنَّکَ أَنْتَ اللّٰهُ الْمُقَدّسُ فِيْ حَقَائِقِ مَحضِ التَّخْصِيْصِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ حَالٍ مّنَ اَحْوَالِ الْجَدِّ وَالتَّعْدِيْلِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ الْمُقَدّسُ بِخَصَائِصِ الْاَحَدِيَّةِ وَ الصَّمَدِيَّةِ وَ النِّدِّ وَ النَّقِيْضِ وَ النَّظِيْرِ وَ بِاَنَّکَ اَنْتَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ اَنْ تُصَلِّي عَلٰى سَيّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ اَنْ تَقْضِيَ حَوَائِجِيْ كُلَّهَا قَضَاءً يَكُوْنُ فِيْهِ خَيْرُ الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ مَحْفُوْظاً بِالرِّعَايَةِ مِنَ الآفَاتِ مَلْحُوْظاً بِخَصَائِصِ العِنَايَاتِ يَا عَوَّادُ بِا الْخَيْرَاتِ يَا مَنْ هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَ اَهْلُ الْمَغْفِرَةِ وَ اَهْلُ الْحَسَنَاتِ. اَللّٰهُمَّ إِنَّهَا مَسْئَلَةُ خَادِمٍ تَعِزُّ رُبُوْبِيَّکَ بِاِظْهَارِ مَسْئَلَةٍ إِنَّکَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ وَ شَاهِدُ حَقَائِقِ الْمَطَالِبِ قَبْلَ مُبَاشِرَتِهَا لِلْقُلُوْبِ فَتُمِتُّهَا لِجَمِيْلِ الْخَاتِمِ يَا خَيْرَ الْمَطْلُوْبِ وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيّدِنَا مُحَمَّدٍ حَبِيْبِ الْقُلُوْبِ" (البونی، شمس المعارف، ج۱، ص۸۳) جو لوگ ایک ہی جست میں روحانیت کی تمام منزلیں طے کرنے کے خواہش مند ہوں ان کے لئے یقیناً قرآن مجید کے مقابلے میں ان تراشیدہ دعاؤں میں حصول مقصد کا کہیں زیادہ امکان پایا جاتا ہے۔

۴۷ البونی، ص۸۳

۴۸ ایضاً ص۱۴۳

۴۹ ایضاً ص۱۰۲

۵۰ تفصیل کے لئے دیکھئے میر ولی الدین، حوالہ مذکور، ص۲۰۳

۵۱ ابن تیمیہ، النبوات، بحولہ مناظر احسن گیلانی، مقالات احسانی، کراچی ۱۹۵۹ء، ص۳۱۷

۵۲ تفسیر بیان القرآن

۵۳ مقالات احسانی، حوالہ مذکور، ص۳۸۲

۵۴ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو مقدمہ ترجمہ قرآن اشرف علی تھانوی، جہاں مختلف قسم کی قرآنی مفروضہ خواص اور ان کے عددی زائچے موجود ہیں، نقش اور عملیات کی تمام ہی کتابوں میں ان زائچوں کی سند کے لئے اتنا ہی کہنا کافی سمجھا جاتا ہے کہ یہ کسی بزرگ سے منسوب ہے یا کسی نے خواب میں اسے دیکھا ہے۔ ہمارے علماء و محققین نے بھی علم الاعداد کی قرآنی حیثیت متعین کرنے کی کوئی باضابطہ کوشش نہیں کی۔ انہوں نے بلا تکلف پچھلوں سے اس

علم کونقل کر کے آگے بڑھایا۔ پچھلے اگر غیر ثقہ تھے اور اگر وہ اپنے عہد میں اپنی گوسفندانہ طبیعت کے لئے معروف تھے مثلاً (البونی اور ابن عربی) کو تو اگلوں نے انہیں رفتہ رفتہ اعتبار اور قبول کی منزل پر پہنچا دیا جس کے نتیجے میں روحانیوں کا سفلی عمل آج مباح قرار پایا۔ یہاں تک کہ دینی فکر میں اس کی باقاعدہ گنجائش نکل آئی۔

۵۵ ابن تیمیہ، بحوالہ مقالات احسانی، ص ۳۸۱، حوالہ مذکور

۵۶ صحیح بخاری، کتاب فضائل القرآن

۵۷ امیر خورد، سیر الاولیاء (اردو) ترجمہ اعجاز الحق قدوسی، لاہور ۱۹۸۰ء، ص ۵۷۷

۵۸ بحوالہ مجربات دیربی، میر ولی الدین، حوالہ مذکور، ص ۱۵۷

۵۹ میر ولی الدین، حوالہ مذکور، ص ص ۱۳۸ - ۱۳۷

۶۰ کذا فی تفسیر العرائس وتفسیر الکواشی

۶۱ میر ولی الدین، حوالہ مذکور، ص ۱۵۴

۶۲ ایضاً ص ۱۸۳

۶۳ ایضاً ص ۱۴۶

۶۴ ایضاً ص ۱۴۷

۶۵ علامہ احمد الدیروی، بحوالہ میر ولی الدین، ص ۱۴۷

۶۶ البونی، ج ۱، ص ۱۱۰

۶۷ میر ولی الدین، حوالہ مذکور، ص ۱۵۰، ۱۴۹

۶۸ ایضاً ص ۱۵۲

۶۹ دلیل العارفین (مجلس ۷) فی ہشت بہشت، مترجم عنصر صابری لاہور ۱۹۹۶ء، ص ۹۸

۷۰ بحوالہ رسالہ عطاء المنان غلام احمد پرویز، تصوف کی حقیقت، مطبوعہ لاہور، ص ۱۷۵

۷۱ تصوف کی حقیقت، ص ۱۷۵

۷۲ سید عبدالقدوس ہاشمی، مقالات وملفوظات اقبال احمد صدیقی (مرتب)، کراچی ۱۹۹۱ء ص ۲۵۴

۷۳ نقش 'ہ' کے لئے ملاحظہ کریں حوالہ: ۳۴۔ اس نقش میں بعض حرف 'ہ' کی سری تعبیر ہیں جس کے حوالے سے استجاب طلب کی گئی ہے۔ "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ بالْھَاءِ مِنْ اِسْمِکَ الْاَعْظَمِ وَ بِالشِّمْتِ الْعَصِیِّ وَالاَنْفِ الْمُقَوَّمِ وَ بِالْمِیمِ الْکَلْمِیسِ الْاَبْتَرِ و بالمُسَلَّمِ وَ بِالْاَرْبَعَۃِ الَّتِیْ ھِیَ کَا لْکَفِّ بِلَا مِعْصَمٍ وَ بِالْھَاءِ الْمَشْقُوْقَۃِ وَ الْوَاوِ الْمُعْظَیمِ صُوْرَۃِ اسْمِکَ الشَّرِیْفِ الْاَعْظَمِ اَنْ تُصَلِّیَ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ کُلِّ حَرْفٍ بِہٖ الْمقلَمُ تَقْضِی حَاجَتِی وَھِیَ کَذا وَ کَذَا" (یہاں اپنی حاجت کا نام لو، البونی، ص ۱۳۳)

۷۴ تصوف کی حقیقت، حوالہ مذکور، ص ۱۸۱

۷۵ ملاحظہ کیجئے اشرف علی تھانوی، اعمال قرآنی (عکسی) فرید بک ڈپو دہلی ص ۴۳،ص ۶۲،ص ۶۵

۷۶ ایضاً ص ۱۷

۷۷ ایضاً ص ۵۳

۷۸ ایضاً ص ۱۶۹

۷۹ ایضاً ص ۶۱

۸۰ ایضاً ص ۲

۸۱ **رواه الترمذي و قال هذا حديث حسن صحيح غريب الاسناد**، محولہ محمد ذکریا کاندھلوی، فضائل اعمال، ج ۱، کتاب فضائل قرآن، دہلی ۱۹۹۷ء ص ۵۰۵

۸۲ اس مفہوم کی ایک روایت حضرت علی سے منسوب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ چار مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھنا گویا چار ہزار دینار صدقہ دینا ہے اور تین مرتبہ قل ہو اللہ پڑھنا ایک قرآن پڑھنے کے برابر ہے۔ ملاحظہ ہو پاکستانی پنج سورہ، مطبوعہ فرید بک ڈپو دہلی، ص ۲۰

۸۳ فضائل اعمال، حوالہ مذکور، ج ۱، ص ۵۳۷

۸۴ ایضاً

۸۵ ایضاً ص ۵۳۸

۸۶ ایضاً ص ۵۴۱

۸۷ ایضاً ص ۵۴۰

۸۸ ایضاً ص ۵۰۹

۸۹ تصوف کی حقیقت، حوالہ مذکور، ص ۱۶۲

۹۰ ملاحظہ ہو مولانا احمد رضا خان بریلوی کی وصیتوں کا مجموعہ وصایا شریف، (مطبوعہ نوری کتب خانہ لاہور) جس میں مولانا سے منقول ہے کہ اپنی موت سے چند گھنٹے پہلے انھوں نے فاتحے میں دودھ کا برف خانہ ساز، مرغ کی بریانی، شامی کباب، پراٹھے، بالائی، فیرنی، اُرد کی پھریری دال مع ادرک ولوازم، گوشت بھری کچوریاں، سیب کا پانی، انار کا پانی، سوڈے کی بوتل وغیرہ بھیجنے کی فرمائش کی تھی۔

۹۱ پاکستانی پنج سورہ (عکسی)، ص ۱۳۵

۹۲ دلیل العارفین، ملفوظات معین الدین اجمیری مرتب خواجہ قطب عالم بختیار کا کی فی ہشت بہشت (مجموعہ ملفوظات خواجگان چشت اہل بہشت) مترجم عنصر صابری لاہور ۱۹۹۶ء، ص ۶۷

۹۳ راحت المحبین ملفوظات نظام الدین اولیاء مرتب امیر خسرو، فی ہشت بہشت، محولہ سابق، ص ۶۵۱

۹۴ کشف المحجوب، لاہور ۱۳۹۸ھ، ص ۴۶، و احیاء العلوم، مصر ۱۳۵۲ھ، ج ۱، ص ۳۷۔ علمائے حدیث نے اس

حدیث کوموضوع ٹھرایا ہے۔ دیکھئے ملا طاہر پٹنی، تذکرۃ الموضوعات ۱۳۴۲ھ، ص ۲۰

۹۵ مرید کے لئے شیخ لازم ہے ... اور جس کے پاس کوئی شیخ نہ ہو وہ لامحالہ شیطان کے راستے پر جائے گا، احیاء العلوم، حوالہ مذکور، ج ۳، ص ۶۵

اہل تصوف کے یہاں بیعت کا رواج یا باطنی خلافت کا تصور خاصے بعد کی پیداوار ہے۔ کہ سلسلۂ تصوف کے جد امجد جنہیں متصوفین نے ولایت اور نبوت سے بھی کہیں آگے غوث اعظم کے منصب پر فائز کر رکھا ہے خود ان کے عہد میں بھی کسی سلسلۂ بیعت کا سراغ نہیں ملتا اور نہ ہی کسی معتبر ذریعے سے اس بات کی تصدیق ہوسکتی ہے کہ عبدالقادر جیلانی نے باطنی خلافت یا طرق تصوف کا کوئی تصور پیش کیا ہو۔ حتیٰ کہ سلسلۂ قادریہ کی تنظیم و ترتیب کا سہرا ان کے متصوفین شاگرد اور قرابت داروں کا رہین منت ہے۔

۹۶ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، مصر ۱۲۹۲ھ ج ۱، ص ۵۳

۹۷ ایضاً

۹۸ امیر حسن سنجری، فوادالفواد، لاہور ۱۹۶۶ء ص ۳۹۲

۹۹ عوارف المعارف، حوالہ مذکور، ص ۵۳

۱۰۰ شاہ ولی اللہ، القول الجمیل، ۱۲۶۰ھ، ص ۸

۱۰۱ کہا جاتا ہے کہ نظام الدین اولیاء ہر خاص و عام کی بیعت لے لیا کرتے تھے ان کا کہنا تھا کہ ان کے شیخ فریدالدین گنج شکر نے تمام ہی مریدوں کو جنت دلانے کی ضمانت لے رکھی ہے بلکہ گنج شکر نے اپنے مریدوں کو اس حد تک اطمینان دلایا ہوا ہے کہ وہ ان کو ہمراہ لئے بغیر خود بھی جنت میں قدم نہ رکھیں گے جیسا کہ 'سیرالاولیاء' میں بیان ہوا ہے، ص ص ۴۹-۳۴۸

۱۰۲ عبدالحق محدث دہلوی، اخبارالاخیار، مترجم محمد اقبال الدین احمد، کراچی ۱۹۶۳ء، ص ۴۵

۱۰۳ ملاحظہ ہو عبدالرحمان بدوی، شطحات الصوفیاء، بیروت ۱۹۷۶ء، ج ۱، ص ص ۹۹-۹۸

۱۰۴ بحوالہ ہدیہ عشاق، سید ابوالحسن علی الندوی، تزکیۂ احسان یا تصوف و سلوک، لکھنؤ ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۲

پروفیسر خلیق احمد نظامی مرحوم نے رسالہ احوال پیران چشت کے حوالے سے لکھا ہے کہ خواجہ اجمیری جس کی طرف دیکھ لیتے اس سے گناہ سرزد ہونا بند ہوجاتے۔ (تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۸۰ء، ج ۱، ص ۲۰۲) اہلِ دل سے منسوب یہ واقعات اگر صحیح ہیں تو انہیں رسول اللہ پر یک گونہ فوقیت حاصل ہوجاتی ہے کہ نظر کا یہ کمال تو آپ ﷺ کو بھی ودیعت نہیں ہوا تھا ورنہ ابوجہل اور ابولہب کیوں کافر رہ جاتے؟

۱۰۵ امیر حسن سنجری، فوادالفواد، لکھنؤ ۱۸۸۵ء، ص ۴۳۰

۱۰۶ فریدالدین گنج شکر، فوائد السالکین، دہلی ۱۳۱۰ھ، ص ۲۳

۱۰۷ علامہ رشید رضا نے روح القدس کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ﴿وایدناہ بروح القدس﴾ سے مراد دراصل حضرت

عیسیٰ علیہ السلام کی طرف بھیجی جانے والے وحی ہے جس سے انہیں تقویت پہونچائی گئی

۱۰۸۔ مثلاً اس قبیل کا ایک قصہ راحت القلوب، ملفوظات خواجہ فرید الدین گنج شکر مرتب نظام الدین اولیاء میں اس طرح نقل ہوا ہے: ایک موقع پر ایک جوان کا پیمانۂ عمر لبریز ہونے پر عزرائیل نے اس کی تلاش کی مگر وہ مشرق تا مغرب نہ ملا واپس جا کر عرض کی۔ حکم ہوا اب فلاں جنگل میں ڈھونڈھو۔ ملک الموت نے اسے اس جنگل میں بھی نہ پایا۔ حکم ہوا تُو ہمارے دوستوں کو نہیں دیکھ سکتا وہ ہماری یاد میں اس طرح جان دیتے ہیں کہ تجھے خبر بھی نہیں ہوتی۔

در کوئے تو عاشقاں چناں جاں بہ دہند
کا نجا ملک الموت نہ گنجد ہرگز

(ہشت بہشت حوالہ مذکور، ص۲۳۲)

۱۰۹۔ ابن عربی، فصوص الحکم، (ترجمہ عبدالقدیر صدیقی) فص كلمة نبوية في كلمة عيسوية، حوالہ مذکور، ص ص۲۶۲-۲۶۱

۱۱۰۔ ابو حامد الغزالی، مضنون بہ علی غیر اہلہ، ص۲۰

۱۱۱۔ ایضاً ص۱۴

۱۱۲۔ شاہ ولی اللہ، ہمعات، (اردو ترجمہ) تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ، دیوبند ۱۹۶۹ء، ص۱۰۴

۱۱۳۔ ایضاً ص۱۵۰

۱۱۴۔ ارواح کی واپسی اور ان سے ملاقاتوں کا حال ملفوظات میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ ہم یہاں خاص طور پر صرف ان حضرات کے بیانات پر اکتفا کرتے ہیں جن کا معتدل تصوف امت میں قبولیت عام کی حیثیت رکھتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے والد ماجد شاہ عبدالرحیم نے اپنا ایک واقعہ یوں بیان کیا ہے کہ ''ان کی ہمشیرہ بستر مرگ پر تھیں۔ گھر کی عورتیں مایوسی کے عالم میں ان کے گرد بیٹھی تھیں، کیا دیکھتا ہوں کہ والد ماجد صاحب تشریف لائے کہنے لگے کہ لڑکی کو دیکھنے آیا ہوں۔ والد صاحب نے لڑکی کی عیادت کی، فرمایا: بیٹی تیری تکلیفیں ختم ہو گئیں انشاء اللہ صبح کو تو اچھی ہو جائے گی۔ یہ کہہ کر والد صاحب جانے لگے۔ شاہ عبدالرحیم کہتے ہیں کہ وہ بھی ان کے پیچھے پیچھے چلے حیرت و استعجاب میں سوچتے تھے کہ والد کا تو عرصہ ہوا انتقال ہو چکا۔ کہتے ہیں کہ اسی روز میری ہمشیرہ کا انتقال ہو گیا اور اس طرح وہ طویل علالت سے نجات پا گئیں۔ (دعوت ارواح، محمد ارشد قادری، ص۲۵۴، ۲۵۵) شاہ عبد العزیز جو خاندان ولی الٰہی کے اہم عالم اور شاہ ولی اللہ کے پوتے ہیں ان کے بارے میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کی پہلی ختم تراویح میں حضرت ابو ہریرہ زرہ بکتر سے آراستہ، علم ہاتھ میں لئے ہوئے، یہ پوچھتے آئے کہ رسول اللہ کس جگہ تشریف رکھتے ہیں۔ انہوں نے مجھ سے کہا تھا کہ آج میں عبدالعزیز کی ختم تراویح میں جاؤں گا۔

۱۱۵۔ ابن عربی نے لکھا ہے ''فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ إنما هو نبوة التشريع لا

مقامها ... فهو الذي انقطع و سد بابه لامقام النبوة'' (الفتوحات المکیۃ' ج۲،ص۳)

۱۱۶ نبوت کوتشریعی اور غیر تشریعی کے خانوں میں بانٹنے سے عام انسانوں کے لئے غیر تشریعی کے دعوے کا امکان روشن ہوگیا۔ چنانچہ اس گنجائش سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے کو ایک ایسا نبی قرار دیا جو ایک نئی شریعت کے بغیر راست خدا سے وحی کے حصول کا دعویدار تھا۔ مرزا غلام احمد نے اپنے موقف کی حمایت میں قرآن کی آیات مبشرات ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا﴾ (یونس: ۱۰) اور ﴿ تنزل عليهم الملائكة﴾ (حٰم سجدہ:۳۰) کے علاوہ ان احادیث کو پیش کیا جن میں محدَث کا تصور موجود تھا۔ غلام احمد کی اس جسارت پر تو امت یقیناً چونک اٹھی البتہ صدیوں سے جولوگ اسی دعویٰ کو بنوت کے بجائے ولایت کے پردے میں چھپائے بیٹھے ہیں ان کی طرف لوگوں نے کم ہی توجہ کی ہے۔ نبوت غیر تشریعی بمعنیٰ ولایت امت میں ایک مقبول عام تصور ہے جیسا کہ صاحبِ روح المعانی نے لکھا ہے ''ان النبوة عامة و خاصة والتي لازوق لهم فيها هي الخاصة اعني نبوة التشريع وهي مقام خاص في الولاية و اما النبوة العامة فهي مستبره ساريه في اكابر الرجال غير منقطعة دنيا و اخرى'' اس تصور کے مطابق نبوت غیر تشریعی یا نبوت عامہ دراصل ولایت یا محدثیت ہی کا دوسرا نام ہے جس کا سلسلہ بند نہیں ہوا ہے۔ ہمارے خیال میں اس قسم کی تمام روایتیں ختم نبوت کی مہر کو توڑنے کی کوشش ہیں۔ ویسے بھی مناقب خلفائے ثلاثہ اور فضائل علی میں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں ان کا مخصوص سیاسی پس منظر ہے اسے اسی پس منظر میں سمجھا جانا چاہئے۔

۱۱۷ اصول کافی ج۱،ص۱۷۶

۱۱۸ احیاء العلوم ،مطبوعہ مصر ۱۳۵۲ھ، ج۱،ص ۱۸

۱۱۹ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ مصر ۱۳۲۲ھ، ج ۲،ص ۱۵۴

۱۲۰ صوفیاء کے نزدیک عالم مثال سے مراد ایک ایسی دنیا ہے جو ان کے نزدیک عالم ملکوت اور عالم اجساد کے مابین واقع ہے۔ اہل دل پر عالم بالا کے جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اسے امام غزالی تمثیلِ خیالی کا نام دیتے ہیں جب کہ شاہ صاحب کے نزدیک عالم اجساد اور عالم مثال کے بیچ ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے جسے وہ برزخ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ رسول اللہ کی معراج عالم برزخ سے تعلق رکھتی تھی۔

(حجة الله البالغة، حوالہ مذکور، ج۱،ص۱۰)

۱۲۱ قوت القلوب، حوالہ مذکور، ص۱۲۴

۱۲۲ ابو حامد الغزالی، فيصل التفرقه بين الاسلام و الزندقة، مصر ۱۳۹۱ھ ص۱۷۶

۱۲۳ تذکرہ شیخ اکبر ابن عربی، (مقدمہ) ترجمہ اردو ،فصوص الحکم، مطبع مجتبائی، لکھنؤ ۱۹۰۹ء، ص۲۳

۱۲۴ ایضاً

۱۲۵ جلال الدین سیوطی، ذیل الموضوعات، لکھنؤ ۱۳۰۳ھ، ص۴۴

۱۲۶ احیاء العلوم، حوالہ مذکور، ج ۱، ص ۸۹

۱۲۷ ایضاً

۱۲۸ ایضاً ج ۳، ص ۲۱

۱۲۹ علماء ظواہر در امور دین اخبار غیبیہ را مخصوص باخبار پیغمبراں می دانند علیہم الصلوٰت و التسلیمات و دیگراں را دراں اخبار شرکت نمی دہند۔ ایں معنے منافی وراثت است و نفی است مر بسیارے از علوم و معارف صحیحہ کہ بدین متین تعلق دارند۔ آری احکام شرعیہ مربوط بادلۂ اربعہ است کہ الہام را درآں گنجائش نیست۔ اما امور دینیہ ماورائے احکام شرعیہ بسیار است کہ اصل خامس درآں جا الہام بلکہ تواں گفت کہ اصل ثالث الہام است بعد کتاب و سنت، ایں اصل تا انقراض عالم بر پا است۔ (مکتوب، ج ۲، ص ۵۵، مطبوعہ نول کشور)

۱۳۰ شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالٰہیۃ، بجنور ۱۹۳۶ء، ج ۲، ص ۲۸، مزید ملاحظہ کیجئے فیوض الحرمین، ص ۵۰

۱۳۱ ہمعآت اردو ترجمہ، حوالہ مذکور ص ۵۹

۱۳۲ علی عثمان جلابی معروف بہ داتا گنج بخش (ترجمہ) کشف المحجوب، لاہور ۱۹۹۳ء، ص ص ۹-۲۵۸

۱۳۳ **بسم اللہ الرحمن الرحیم یا حی یا قیوم یا حنّان یا منّان یا بدیع السمٰوات والأرض یا ذالجلال و الاکرام اسئلک ان تحیٰ قلبی بنور معرفتک، یا اللہ یااللہ یااللہ.** (سیر الاولیاء، حوالہ مذکور، ص ۶۶)

۱۳۴ شاہ ولی اللہ کے مؤیدین اس خیال کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں کہ ان کے ہاتھوں میں رسول اللہ کا قلم مبارک ہے جو گویا ان کے استناد کے لئے کافی سے زیادہ ہے۔ ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز کا کہنا ہے کہ سفر حجاز سے واپسی کے بعد والد ماجد کی نسبت باطنی اور علم و تقریر کی حالت ہی کچھ اور ہوگئی تھی اور یہ سب کچھ دراصل اس خواب کا نتیجہ تھا جو آپ نے حرمین میں دیکھا تھا۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ایک مکان میں امام حسن اور حسین تشریف لائے ہیں، حسن کے ہاتھ میں ایک قلم ہے جس کی نوک ٹوٹی ہوئی ہے، یہ قلم یہ کہتے ہوئے شاہ صاحب کو عطا کرنا چاہا کہ یہ ہمارے جد امجد رسول اللہ کا قلم ہے۔ لیکن پھر یہ کہہ کر ہاتھ روک لیا کہ ذرا ٹھہرو حسین اسے درست کردیں۔ حسین نے اس قلم کو درست کرکے اسے شاہ صاحب کے حوالے کردیا۔ اس خواب کی بنیاد پر شاہ صاحب کے بہت سے معتقدین اس بات کا پروپیگنڈہ کرتے رہے ہیں یہ اسی قلم کا کرشمہ ہے کہ آپ کے اسلوب تحریر میں جوامع الکلم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کے خوابوں کے بیان سے شاید یہ تأثر دینا مقصود ہو کہ شاہ صاحب کی تحریریں ان کے عہد میں دراصل کار نبوی کا فریضہ انجام دے رہی ہیں۔ (ملاحظہ ہو مختصر سوانح حیات شاہ ولی اللہ، از عبیداللہ سلبی ترجمہ ہمعات بنام تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ حوالہ مذکور، ص ۴۳)

۱۳۵ اس قبیل کی ایک دلچسپ مثال پروفیسر طاہر القادری کی ہے جن کا مشن راست نبی اکرم ﷺ کی رہنمائی میں جاری بتایا جاتا ہے: بقول طاہر القادری: ''مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی اور فرمایا کہ تم اللہ کے

دین کی سربلندی، میری سنت کی خدمت اور میری امت کی نصرت کا کام کرو۔ میں یہ کام تمہارے سپرد کرتا ہوں۔ یہ بات ادارہ منہاج القرآن کے سرپرستِ اعلیٰ پروفیسر طاہر القادری نے قومی ڈائجسٹ کو دیئے گئے انٹرویو میں کہی۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضورﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ میں نااہل اور ناتواں انسان ہوں اور خطا کار ہوں اور اس لائق نہیں کہ یہ کام کرسکوں۔ رسول اللہ نے فرمایا تم شروع کرو، اللہ تمہیں توفیق اور وسائل دے گا۔ منہاج القرآن کا ادارہ بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ میں لاہور میں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔'' نیز آپ نے یہ بھی فرمایا کہ: ''میرے والد کو رسولِ اکرم نے میری صورت میں بیٹے کی بشارت دی اور بارہ سال بعد رسول اللہ نے میرے والد سے کہا کہ طاہر اب سنِ شعور کو پہنچ چکا ہے اپنا وعدہ پورا کرو۔''

(بحوالہ روز نامہ جنگ، لاہور، مورخہ۱۴ نومبر ۱۹۸۶ء)

۱۳۶ سورہ انفال: ۶۷، کہف: ۴۵

۱۳۷ ملاحظہ ہو شیخ ہجویری کا یہ قول ''ولایت اندر محل خصوص است'' کشف المحجوب، حوالہ مذکور، ص۱۹۲

۱۳۸ ملاحظہ ہو اصل حدیث کے الفاظ جو بخاری میں یوں مذکور ہیں: **عن ابی هريرة قال قال رسول الله** ﷺ **ان الله قال من عادیٰ لی وليا فقد آذنته، بالحرب وما تقرب الى عبدی احب الى مما افترضت عليه ولا يزال عبدی يتقرب الى بالنوافل حتى اجبته فاذا اجبته كنت سمعه، الذی يسمع به و بصره الذی يبصربه و يده التی يبطش بها و رجله التي يمشی بها و ان سالنی لا عطيته و لئن استعاذنی لا عيذنّه وما ترددت عن شیءٍ انا فاعله تردّدی عن نفس المومن يكره الموت و انا اكره مسائته.**

بخاری، **کتاب الرقاق باب من جاهد نفسه فی طاعة الله**

۱۳۹ فتوح الغیب، مع شرح فارسی شیخ عبدالحق محدث دہلوی، نول کشور، ص۲۷۲

۱۴۰ الفتوحات المکیہ، حوالہ مذکور، ج ۲، ص۳

۱۴۱ ابن عربی نے خاتم الاولیاء کی حیثیت سے اپنی ذات کو پیش کیا۔ ان کے الفاظ میں: **"انا خاتم الولايت دون شک مورث الهاشمي مع المسيح"** اس خیال کو مزید توثیق کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں: **"إنی في الاتباع في صنفي كرسول الله في الانبياء عليهم السلام و عسیٰ أن أكون ممن ختم الله الولاية بي و ما ذٰلک على الله بعزيز".** (فتوحات مکیہ ج۱، ص۳۱۹)

۱۴۲ رسالہ قشیریہ (مترجم ڈاکٹر محمد حسن) کراچی ۱۹۶۴ء، ص ۲۳۸

۱۴۳ صدر اول میں اہل ایمان کی بیعت صرف امیر المسلمین کے لئے جائز سمجھی جاتی تھی۔ اہل تصوف جنہوں نے روحانی خلافت کے حوالے سے امت کی مرکزیت کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کی انہوں نے بیعت کے ادارے کو بھی مختلف قالب عطا کردیا۔ گوکہ خلیفہ کو بھی یہ جواز نائب رسول کی حیثیت سے امیر المؤمنین کی شکل میں حاصل تھا لیکن متصوفین نے بیعت کے سلسلے میں یہ عقیدہ وضع کیا کہ اہل خیر کے سلسلے اور طرق راست رسول اللہﷺ

سے غیر منقطع سلسلوں کے ذریعے ہم تک منتقل ہوئے ہیں اور اس لئے اس کی حیثیت خالصتاً دینی ہے۔ بعض متقدمین علماء نے اس اجنبی بیعت پر دلیل لانے کے لئے تو یہاں تک کہا کہ اہل تصوف کے سلسلے انتظام الٰہی کا حصہ ہیں۔ شاہ رفیع الدین نے اپنے رسالہ 'بیعت' میں لکھا ہے کہ بعض صوفیوں کے مخصوص طرق و سلاسل کے ائمہ بطور احسان اللہ کی طرف سے بعض بشارتوں اور وعدوں سے سرفراز ہیں۔ (رب العزۃ جل شانہ ناہر یکے از ائمہ طرف بشارتہا و وعدہ ہائے بر واحسان است) گویا یہ ائمہ تصوف امت اسلامیہ کی تاریخی اسکیم میں تقدیسی اہمیت کے حامل ہیں جنہیں پیغمبری نہ مل سکی ہو تو کم از کم اس سے کم تر درجے کی بشارت تو یقیناً راست بارگاہ حق سے حاصل ہے۔ غالبًا اسی لئے شاہ رفیع الدین بیعت وسیلہ کا فائدہ بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''ان بزرگوں سے امداد ملتی رہتی ہے''۔ (ثمرۂ آں اتصال بآں بزرگاں ست در قبر و حشر و امداد ایشاں ایں طالب را وقتاً بعد وقت، محولہ مقالات احسانی، حوالہ مذکور، ص ۴۷)

اہلِ تصوف کے نزدیک پیر کی حیثیت چوں کہ طبیبِ روحانی کی ہے اس لئے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی رہنمائی کے بغیر سالک کا روحانی علاج ممکن نہیں۔ بیعت حقیقت کی تشریح کرتے ہوئے شاہ رفیع الدین نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہ السلام کے سوا ہر شخص میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ بغیر کسی رہنمائی کے اعلیٰ مقاصد حاصل کر لے۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کے قائلین یہ سمجھتے ہیں کہ لوگوں کو ان کے نصب العین تک پہنچانے کے لئے اللہ تعالیٰ کسی صاحب کمال کو عام لوگوں پر مرشد کی حیثیت سے مامور کر دیتے ہیں۔ (حوالہ مذکور ص ۵۵)

۱۴۴؎ اہل تصوف کے یہاں وسیلہ سے مراد شیخ کا وسیلہ ہے جس کی مداخلت کی بغیر مرید کی نجات مشکوک سمجھی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ بعض صوفیاء آیت وسیلہ ﴿**یاایها الذین آمنوا اتقوا الله و ابتغوا إلیه الوسیلة**﴾ میں لفظ وسیلۃ سے قرب الٰہی کے بجائے اس کی ذات میں فنا ہونا مراد لیتے ہیں۔ حالاں کہ قرآن میں تقرب الی اللہ سے کہیں بھی واصل الی اللہ یا فنا فی اللہ مراد نہیں لیا گیا ہے اور نہ ہی خدا تک پہنچنے کے لئے کسی حوالے یا واسطے کی ضرورت بتائی گئی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس قرآن بندے کا راست خدا سے رابطہ جوڑنے پر اصرار کرتا ہے ﴿**و إذا سألک عبادي عني فاني قریب**﴾ اور ﴿**نحن اقرب إلیه من حبل الورید**﴾ سے انہیں غلط فہمیوں کی وضاحت کی گئی ہے کہ عبد اور معبود کے درمیان کسی پاپائیت، مشیخیت کا واسطہ ایک لغو خیال ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ جو اپنے بارے میں صاحب الوسیلہ ہونے کے دعویدار ہیں یا جنہیں بعض انسانوں کی سادہ لوحی اصحاب الوسیلہ سمجھتی ہے خود ان کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے ﴿**اولئک الذین یدعون یبتغون إلی ربهم الوسیلة ......**﴾ یعنی جنہیں یہ لوگ پکارتے ہیں خود ان کا حال یہ ہے کہ وہ اپنے رب کے یہاں عزت اور قرب کے خواہش مند ہیں۔ یہ ہے وسیلے کا قرآنی تصور جس کا مطلب اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہ مومن کو چاہئے کہ وہ صرف خدا کا قرب تلاش کرے۔ تقویٰ شعاری کی راہ اختیار کرے کہ وہ دن جو بہت سخت ہوگا، بڑے بڑوں کو ایک ایسی صورت حال میں مبتلاء کر دیگا جس کے بارے میں قرآن کا بیان ہے ﴿**ویرجون رحمته و یخافون عذابه**

إن عذاب ربک کان محذوراً﴾ (بنی اسرائیل:۵۷)
اس کے برعکس اہل تصوف کا اصرار ہے کہ خدا اور بندے کے بیچ ان کی حیثیت ایک mediating agency کی ہے سو جو کوئی خدا سے کچھ مانگنا چاہے وہ ان اہل خیر کے وسیلے سے مانگے۔ اس کے بغیر دعاؤں کا قبول ہونا ممکن نہیں۔ صاحب اخبار الاخیار نے عبدالقادر جیلانی سے منسوب یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جو کوئی تکلیف میں مجھ سے امداد چاہے یا مجھے آواز دے، اس کی تکلیف دور کی جائے گی، جو کوئی میرے وسیلے کے ذریعے اللہ سے مانگے اس کی ضرورت پوری کی جائے گی''۔ اہل تصوف کے یہاں ''یا شیخ عبد القادر جیلانی شیئاً لله'' جیسی دعاؤں کے پیچھے یہی تصور کارفرماں ہے۔ بلکہ عبدالقادر سے استجاب دعا کے لئے ایک مخصوص نماز کی تعلیم بھی منسوب ہے جسے عرف عام میں صلاۃ غوثیہ کہتے ہیں۔ جس کے خاتمے پر سالک کو عراق کی طرف رُخ کر کے عبدالقادر کے حوالے سے اللہ سے مدد طلب کرنا ہوتا ہے۔

۱۴۵۔ عوارف المعارف، حوالہ مذکور، ج ۱، ص ۴۸

۱۴۶۔ قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق ۹۳ آیتیں، نوح علیہ السلام کے بارے میں ۱۳۱، اور ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں ۲۳۵ آیتیں وارد ہوئی ہیں اس کے بالمقابل حضرت موسیٰ کے متعلق آیات کی تعداد ۵۰۲ تک جا پہنچتی ہے۔

۱۴۷۔ کتاب اللمع، ص ۶۶

۱۴۸۔ ایضاً ص ۶۸

۱۴۹۔ ایضاً ص ۶۹

۱۵۰۔ ہمعات (اردو ترجمہ) حوالہ مذکور، ص ۱۱۵

۱۵۱۔ احیاء العلوم حوالہ مذکور، ج ۴، ص ۱۱۲

۱۵۲۔ رسالہ قشیریہ، حوالہ مذکور، ص ۴۷

۱۵۳۔ کتاب اللمع، ص ۵۱۵

۱۵۴۔ ایضاً ص ۵۱۶

۱۵۵۔ ایضاً ص ۵۱۷

۱۵۶۔ ایضاً ص ۵۳۱

۱۵۷۔ فصوص الحکم (ترجمہ عبدالقدیر صدیقی) حوالہ مذکور، ص ۴۱۵

۱۵۸۔ القول المنصور، ص ۹۴

۱۵۹۔ بحوالہ شعرانی، تصوف کی حقیقت، ص ۱۰۳

۱۶۰۔ کلام المرغوب، ترجمہ کشف المحجوب، ص ۴۴۳

۱۶۱؎ فلسفۂ وحدۃ الوجود نے مشرق کی شاعری پر گہرے اثرات مرتب کئے ہیں اور چونکہ اس قسم کی شاعری کو مذہبی شاعری کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا ہے اس لئے جو کام فلسفیانہ سطح پر تصوف کی امہات کتب سے ممکن نہ ہوسکا اسے عوامی شاعری نے ممکن بنا دیا۔ عوامی شاعری کا معروف عام مذہبی پروگرام ہو یا صوفیاء کی مجالس سماع، قصہ گو مبلغوں کی تقریریں ہوں یا خوف آخرت پر آمادہ کرنے والے واعظین کی تقریریں ان کی اثر انگیزی بڑی حد تک عوامی شاعری، زباں زد اشعار، devotional songs پر منحصر ہے جسے مختلف صوفی شعراء نے اپنے اپنے عہد میں تیار کیا ہے اور جو اب ہماری مذہبی ثقافت کا جزء لاینفک سمجھی جاتی ہیں مثلاً رومی، حافظ، سنائی، اپنی تمام تر التباس فکری کے باوجود ہمارے روحانی ورثے کے امین سمجھے جاتے ہیں اور ان کی شاعری اہل علم کے نزدیک قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے بلکہ بعض لوگ دیوان حافظ کو تو اس تقدس کا حامل سمجھتے ہیں کہ اس کے ذریعے مستقبل کا حال بھی معلوم کیا جاتا ہے۔ مشرقیات کو مذہبی ادب کا درجہ مل جانے سے ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ شعراء کی گمرہی مسلسل ہماری راسخ العقیدہ مسلم فکر پر اثر انداز ہوتی رہی۔ مثال کے طور پر رومی ہی کو لیجئے جو اہل علم کے حلقے میں مولانائے روم کا اعتبار رکھتے ہیں اور جن کی مثنوی خزانہ معرفت کا بے بہا سمجھی جاتی ہے۔ رومی کے اعتبار کا یہ عالم ہے کہ علامہ اقبال جیسا بالغ نظر بھی انہیں پیر رومی کے منصب پر فائز کرتا ہے لیکن مثنوی اپنی اعلیٰ شعری خوبیوں کے باوجود فکر اسلامی کے قبرستان کی حیثیت رکھتی ہے جہاں بڑی فنکاری سے اسلامی فکر پر تیشہ چلایا گیا ہے۔ مثلاً مسئلہ وحدۃ الوجود کو ہی لیجئے اس ملحدانہ خیال کی تبلیغ میں رومی اپنے پیش رو حلاج، بسطامی اور ابن عربی سے کہیں زیادہ مؤثر ہیں۔

ہر لحظہ بشکلِ بتِ عیّار برآمد دل نہاں شد — ہردم بلباسِ دگر، آں یار برآمد، گہ پیر و جواں شد
خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گِلِ کوزہ، خود رند وسبوکش — خود برسرِ آں کوزہ خریدار برآمد بشکست ورداں شد
خود گشت صراحی و مے ساغر و ساقی خود بزم نشیں شد — خود آں مے و سرمست بہ بازار برآمد، شودِ دل و جاں شد

اسی وجودی تصور نے ثنائی کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ:

در مذہب عاشقاں یک رنگ — ابلیس و محمد است یک سنگ

جب خالق ومخلوق کی تمیز مٹ جائے تو پھر اس قسم کے سوقیانہ اشعار کو بھی مذہبی شاعری میں اعتبار مل جاتا ہے:

وہی جو مستوی عرش تھا خدا ہو کر — اتر پڑا ہے مدینے میں مصطفیٰ ہو کر
نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے پردۂ میم کو اٹھا کر — وہ بزم یثرب میں آکے بیٹھیں ہزار منہ کو چھپا چھپا کر

پھر احمد رضا خاں جیسا علوم شریعت کا ماہر بھی یہ کہے بغیر نہیں رہتا کہ رسول اللہ کی واقعی حیثیت کیا ہے اس بارے میں کچھ کہنا مشکل ہے بقول احمد رضا خاں:

هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن — **بكل شيء عليم**، لوحِ محفوظِ خدا تم ہو
نہ ہو سکتے ہیں دو اول، نہ ہوسکتے ہیں دو آخر — تو اول اور آخر ابتداء تم انتہا تم ہو

خدا کہتے نہیں بنتی، جُدا کہتے نہیں بنتی، خدا ہی پر یہ چھوڑا ہے، وہی جانے کہ کیا تم ہو

پنجابی شعراء نے وحدۃ الوجود کی تبلیغ میں کہیں زیادہ مؤثر رول ادا کیا بھلّے شاہ کہتے ہیں:

واہ سوہنیاں! تیری چال عجائب لٹکاں نال چلیندے ہو
آپے ظاہر و آپے باطن، آپے لُک لُک بہندے ہو آپےملّاں، آپے قاضی، آپے علم پڑھیندے ہو
ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا!

ترجمہ: پیارے محبوب تمہارے انداز بھی عجیب ہیں۔ خود ہی ظاہر ہو خود ہی باطن۔ خود ہی سب سے چھپ چھپ کر بیٹھتے ہو۔ خود ہی ملا قاضی...... اور خود ہی تعلیم دینے والے عالم۔ اس کے بعد کہو کہ تم اپنے آپ کو چھپاتے ہو، تو کِس سے چھپاتے ہو!

کہتے ملّاں ہو بُلیندے او کہتے سنت فرض و سیندے او
کہتے مَتھے تِلک لگائیدا ہُن کس تھیں آپ چھپائیدا

ترجمہ: کبھی تم ملا بن کر اذانیں دیتے ہو۔ کہیں سنتوں اور فرض کے احکام سناتے ہو۔ کہیں ماتھے پر تلک لگا کر دھونی رماتے ہو۔ یہ تو بتاؤ کہ تم جو اس قدر نئے نئے روپ بدلتے ہو تو بالآخر اپنے آپ کو چھپاتے کس سے ہو؟

بید پراناں پڑھ پڑھ تھکّے سجدے کردیا گھِس گئے مَتھے
ناں رب تیرتھ ناں رب مکے جس پایا اس نور انوار
عشق دی نویں نویں بہار

ترجمہ: لوگ وید اور قرآن پڑھ پڑھ کر تھک گئے ہیں۔ مسجدوں میں سجدے کر کے خواہ مخواہ اپنے ماتھے گھسا لئے۔ خدا نہ مکے میں ہے نہ تیرتھ میں۔ عشق کی اپنی بہار ہے۔ اس میں پہنچ کر سب نورالانوار میں گم ہو جاتے ہیں۔

ایک اور معتبر صوفی شاعر خواجہ فرید کہتے ہیں کہ:

نہ کوئی آدم نہ کوئی شیطاں
بن گئی کل کوڑ کہانی

گویا آدم و شیطان کا یہ تمام قصہ یہ سب خام خیالی ہے اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، جب سب کچھ وہی ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں تو نیکی بدی اور گناہ، ثواب کا تمام تصور غارت ہو جاتا ہے۔ پھر سالک کے لئے اس کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے کہ:

بہ مے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بے خبر نبود از راہ و رسم منزلہا

ان میں سے بیشتر اشعار سید علی عباس جلال پوری کی تالیف ''وحدۃ الوجود تے پنجابی شاعری'' سے مأخوذ ہیں جسے ہم نے غلام احمد پرویز کی کتاب تصوف کی حقیقت سے نقل کیا ہے۔

۱۶۲ ہمعات (اردو ترجمہ)، حوالہ مذکور، ص۱۳۲

۱۶۳ ایضاً ص۱۳۳

۱۶۴ ابن عربی جن کی کتب بالخصوص فتوحات اور فصوص میں اجنبی نظریات اور غیر اسلامی متصوفانہ خیالات کی بھرمار ہے، عام مسلم ذہنوں میں ان کی حیثیت شیخ اکبر کی ہے۔ ان کے احترام اور اعتبار کا یہ عالم ہے کہ ان کے تمام تر التباسات فکری کے عیاں ہونے کے باوجود بڑے بڑے علمائے کرام کو ان کے انکار کی جرأت نہ ہوسکی۔ حتیٰ کہ جن لوگوں نے ان کے بعض خیالات پر دبے لفظوں میں تنقید بھی کی ہے، انھوں نے بھی شیخ اکبر کے بت پر راست ضرب لگانے سے احتراز کیا ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی جنہوں نے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے انکار پر وحدۃ الشہود کی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کی، ان کا بھی یہ حال ہے کہ وہ شیخ اکبر کی بزرگی یا ولایت کا انکار کرنے والوں کو خطرۂ ایمان کا خوف دلاتے ہیں، ''منکر او در خطر است''۔ جیسا کہ احمد سرہندی نے لکھا ہے۔ (بحوالہ مناظر احسن گیلانی، مقالات احسانی، ص ۳۵۵)

۱۶۵ انفاس العارفین، بحوالہ، تصوف کی حقیقت، ص۱۳۵

۱۶۶ ایضاً ص۹۳

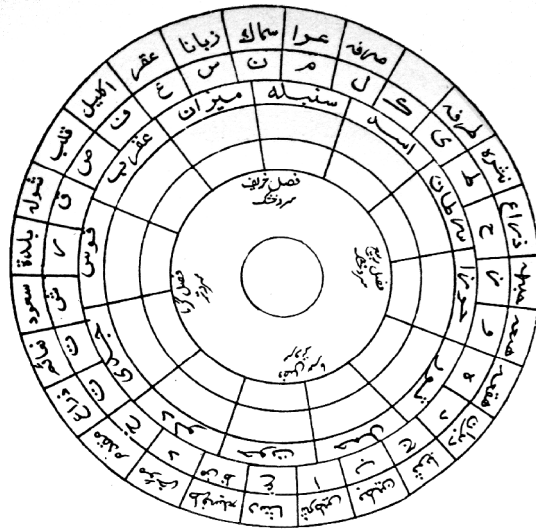
۱۶۷ شاہ سید محمود ذوقی سرّ دلبراں، کراچی ۱۴۰۵ھ ص۴۰

۱۶۸ ایضاً ص ۳۴۹

۱۶۹ ایضاً ص۳۶۷

۱۷۰ اہل تصوف کے یہاں حروف کی غیر معمولی تصرفی قوت تنزلات ستہ کے تصور سے آئی ہے۔ اس خیال کے مطابق جملہ تنزلات دوائر کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ تجلیٔ ثانی نے بھی ایک دائرہ کی شکل اختیار کی جسے صوفیا ایک قطب اور دو قوسین میں منقسم بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک قوس حقائق الٰہی پر مشتمل ہے جس میں اٹھائیس اسماء الٰہی درج ہیں اور دوسرا قوس حقائق کونی سے متعلق ہے جس میں حروف عالیات کے مظاہر درج ہیں۔ یہی وہ ۲۸ حروف ہیں جنہیں اسماء کونی کے حوالے سے عاملین غیر صالحین نے تصرفات کی کلید باور کرا رکھا ہے اور جن کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ ان حروف کی پراسراریت سے پردہ اٹھنا دراصل راز ربوبیت سے واقف ہوجانا ہے۔

ملاحظہ ہو جدول اسرار حروف کونی:

ملاحظہ ہو جدول تنزّ لات ستہ:

۱۷؎ ”إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه الأفلاک الوجود من اوله إلىٰ آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلىٰ ابد الآبدين ثم له تنوع في ملابس و يظهر في كنايس فيسمىٰ باعتبار لباس ولايسمى لباس آخر فاسمه الاصلي الذي هو له محمد و كنيته ابوالقاسم و وصفه عبدالله و لقبه شمس الدين ثم له باعتبار ملابس اخرى اسامي وله في كل زمان اسم يا يليق بلباسه في ذلک

الزمان"۔ (عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ، ج ۲ ص ۴۶)

۷۲۔ D. Pinto, *Piri-Muridi Relationship*, New Delhi, 1995 ص ۸۷-۸۶

۷۳۔ تذکرہ شیخ اکبر ابن عربی، فی مقدمۃ ترجمہ فصوص الحکم، حوالہ مذکور، ص ۱۸

۷۴۔ ابن عربی نے فتوحات (باب ۲۴) میں ستر اقطاب سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے جو مکہ کے ایک پُراسرار غار کوہ قبیس میں ان سے ملے۔ بقول ابن عربی قطب کا کوئی شاگرد نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ کسی کو طریقۂ تربیت میں سلوک کراتے ہیں۔ البتہ وہ نصیحت اور وصیت کا کام جاری رکھتے ہیں۔ ابوسعود شبلی اور عبدالقادر جیلانی کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ وہ اپنے اپنے وقت کے قطب تھے۔ (ص ص ۲۹۲-۲۹۱) قطب کے بارے میں کبار متصوفین کا خیال ہے کہ انہیں وہی علوم حاصل ہوتے ہیں جو انبیاء کا طرۂ امتیاز ہیں۔ اور یہ کہ انہیں اپنے قطب ہونے کی وجہ سے تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے جیسا کہ شبلی اور عبدالقادر کے سلسلے میں ابن عربی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات من جانب اللہ تصرفات پر مامور تھے۔ البتہ بعض ایسے اصحاب حال بھی پائے گئے ہیں جو گوکہ اس کام پر من جانب اللہ مامور نہ تھے۔ البتہ وہ تصرفات فی العالم کیا کرتے تھے۔ اس قبیل کی شخصیتوں میں محمد اوانی کا نام لیا جاتا ہے۔ جن پر ایسا کرنے کے نتیجے میں ابتلاء پیش آیا۔

۷۵۔ تذکرہ شیخ اکبر ابن عربی، فی مقدمۃ ترجمہ فصوص الحکم، حوالہ مذکور، ص ۱۹

۷۶۔ مولانا احمد رضا خاں نے **الأمن و العلی** میں لکھا ہے کہ آفتاب اس وقت تک طلوع نہیں ہوتا جب تک کہ غوث اعظم پر سلام نہ کرے۔ آپ نے عبدالقادر جیلانی سے منسوباً یہ لکھا ہے کہ جب نیا سال آتا ہے مجھ پر سلام کرتا ہے اور مجھے خبر دیتا ہے کہ جو کچھ اس میں ہونے والا ہے اسی طرح نیا دن، نیا مہینہ، مجھ پر سلام کرتے ہیں اور مجھے ہر ہونے والی بات کی خبر دیتے ہیں۔

۷۷۔ تنزلات ستہ، جسے اہل تصوف کبھی تعینات، تجلّیات اور تقیّدات سے بھی تعبیر کرتے ہیں، پیدائش کائنات کے سلسلے میں ایک تخیلی صوفیانہ بیان ہے جس کی بنیاد قرآن یا دوسری سماوی کتب کے بجائے وہ الہامی کتب تصوف ہیں جن کا ہر خیال قرآنی فکر سے راست متصادم ہے۔ ابن عربی کے اس تراشیدہ تصور پر بعد کے متصوفین نے خاصا کام کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ تنزّلات کا کوئی واضح اور متفقہ خاکہ پیش کرنے میں اب تک اہل تصوف کامیاب نہیں ہوسکے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا تنزّلات سِتّہ جو اس کائنات میں ذات باری سے جلوہ گری کے متعلق مختلف مدارج کے تعین کی کوشش سے عبارت ہے، بنیادی طور پر اس خیال سے غذا حاصل کرتا ہے کہ کائنات اس کی ذات کا پرتو یا سایہ ہے اور یہ کہ خدا ہر جگہ مختلف شکل وصورت میں کائنات میں موجود ہے۔

اہل تصوف کے مطابق خدا کو ان تنزلات کا راستہ اختیار کرنے کی ضرورت اس لئے آپڑی کہ وہ چاہتا تھا کہ اسے جانا جائے: "کنت کنزاً مخفیا"۔ تنزلات کا راستہ اختیار کرنے کے بعد خدا کی وہ حیثیت "الآن کما کان" تو باقی رہی البتہ اس کی ذات نے ایک نیا روپ اختیار کرلیا یا شہودیوں کی اصطلاح میں اس کے سائے نے ایک

نئے وجود کی شکل اختیار کی جو اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ ﴿الم تر الی ربک کیف مد الظل﴾ (الفرقان: ۹۵)

صوفیاء کے یہاں تخلیق کائنات کے اس مفروضہ تصور کا تمام تر انحصار چونکہ ان کے اپنے کشف والہامات پر ہے۔ اس لئے اسے کسی عقل، سائنس یا وحی کے پیمانے پر نہیں پرکھا جاسکتا۔ اس دلچسپ، پیچیدہ اور نا قابل فہم خیال کی ایک جھلک ذیل کے نقشے میں دیکھی جاسکتی ہے۔ جسے ہم نے حلقہ تصوف کی معروف کتاب ''سِرّ دلبران'' سے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: ذیل حوالہ، ۱۷۰

۱۷۸؎ یوں تو روحانیوں کی پوری محفل رجال الغیب پر مشتمل ہے۔ البتہ تصوف کی اصطلاح میں رجال الغیب سے وہ پراسرار شخصیات مراد لی جاتی ہیں جن کے بارے میں یہ خیال ہے کہ یہ لوگ ہفتے کے چھ دن ایک رخ سے دوسرے رخ پر سفر کرتے ہیں۔ شمال سے جنوب، مشرق سے مغرب، ان کا یہ سفر باعث رحمت بھی ہے اور موجب ہلاکت بھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب یہ لوگ الٹے رخ پر سفر کرتے ہیں تو کوئی نہ کوئی مصیبت کھڑی ہوجاتی ہے۔ البتہ اگر آپ کو جس رخ کا سفر درکار ہو وہی رخ رجال الغیب کا بھی ہوتو آپ کا کام یقیناً آسان ہوجائے گا۔ سفر وسیلہ ظفر قرار پائے گا۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ رجال الغیب کے نظام الاوقات سے آپ کی واقفیت ہو۔ یہ معلومات اہل کشف فراہم کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بدھ کے دن تمام رجال الغیب کسی ایک جگہ راستے میں آرام کرتے ہیں۔ اس لئے بدھ کو سفر کے لئے منحوس خیال کیا جاتا ہے۔

۱۷۹؎ اہل تصوف کا تراشیدہ تکوینی نظام جس میں قطب سے لے کر نجباء، نقباء، اور اولیاء تک اس کائنات کو چلانے والے بتائے جاتے ہیں، ایک خالصتاً اجنبی اور غیر قرآنی تصور ہے۔ اس خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ نے اپنے مقرب بندوں کو کارِ ربوبیت میں شامل کرلیا ہے۔ بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ تصوف کے اس تکوینی نظام میں خدا خود بھی معطل ہے کہ تمام کارِ ربوبیت قطب اور اس کے ماتحتوں کے ہاتھوں انجام پاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قطب اپنے معاونین کے ساتھ اس کائنات کا نظام چلاتا ہے جس میں غوث کی شخصیت بھی شامل ہے۔ بعض اوقات غوث اور قطب کا تصور ایک ہی فرد میں مل جاتا ہے۔ ابن عربی (فتوحات باب: ۳۸۳) کے مطابق قطب سے تمام عالم کی محافظت ہوتی ہے جب کہ دو اماموں سے عالم غیب وشہادت کی حفاظت کی جاتی ہے۔ ابدال سات ہوتے ہیں جو دنیا کی ساتوں اقلیم پر مامور ہیں۔ ابن عربی نے ان ساتوں ابدالوں سے اپنی ملاقات کا حال بھی لکھا ہے۔ اس کے علاوہ افراد وہ یگانہ روزگار لوگ ہیں جو اقطاب تو نہیں لیکن کچھ اسی قسم کا potential رکھتے ہیں۔ چار اوتاد چاروں سمت میں متعین ہیں اور چالیس نقباء خلائق کی حاجت روائی پر مامور بتائے جاتے ہیں۔ نقباء کی تعداد ۳۰۰ ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اِن ہی اہل دل کے ہاتھوں ہوتا ہے جو منجانب اللہ مامور ہیں۔ حتیٰ کہ فطری حوادث اور آفات بھی اِن ہی کے واسطوں سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہ عام لوگوں میں گھلے ملے ہوتے ہیں اس لئے ان کی شناخت مشکل ہوتی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حج کے موقع پر وادیٔ منیٰ میں ان

روحانیوں کا سالانہ اجلاس ہوتا جس میں انبیاء بھی شرکت کرتے ہیں۔ان اجلاس میں سال بھر کے لئے مستقبل کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔بعض صوفیاء کے نزدیک ''الفرد'' کو خدا کے مشیر اول کی حیثیت حاصل ہے، جب کہ بعض صوفی نظام فکر میں قطب مرکزِ کائنات ہے۔

روحانیوں کی اس مفروضہ مجلس کے تخیل نے صوفی ادب کو ایک قسم کی سِرّیت عطا کرنے میں کلیدی رول انجام دیا ہے البتہ بزرگوں کے ہاتھوں میں نظام کائنات کے آجانے سے عام لوگوں کے لئے اس خیال میں کوئی دلچسپی باقی نہ رہی کہ وہ خود مستقبل کے لئے کوئی چیلنج قبول کریں۔

۱۸۰ کتاب اللمع، ص۵۷۶

۱۸۱ نظام الدین اولیاء کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے مریدوں سے خود کو سجدہ کرواتے تھے۔سیر الاولیاء میں لکھا ہے کہ ایک بار جب ایک نو وارد بزرگ زادہ کی موجودگی میں نظام الدین اولیاء کے ایک مرید وحید الدین قریشی ان کی خدمت میں سجدہ بجالائے تو اس صورت حال پر نو وارد مہمان سخت متحیر ہوا اور اس سے سجدے کی یہ ارادت مندی نہ دیکھی گئی لیکن اس کے اعتراض کو نظام الدین اولیاء نے یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ یہ سجدہ مباح ہے۔ انہوں نے دلیل دی کہ جس طرح پچھلی امتوں کے فرائض منسوخ ہوگئے البتہ ان کا استحباب باقی رہا، مثلاً عاشورہ کا روزہ۔ سابقہ امتوں میں لوگ باہم اپنے سے بلند مراتب والوں کو سجدہ کرتے تھے۔ شاگرد استاد کو، امتی پیغمبر کو، رعایا بادشاہ کو۔ اب نئی شریعت میں لوگوں کے لئے سجدے کی حیثیت مباح کی ہے۔ انہوں نے یہ دلیل بھی دی کہ چونکہ ہمارے پیر فریدالدین گنج شکر اپنے مریدوں کو سجدہ کرنے سے منع نہیں کرتے تھے اس لئے میں اس فعل سے لوگوں کو منع نہیں کرسکتا کہ ایسا کرنے سے مجھ پر تجہیلِ مشائخ کا الزام آئے گا۔

(مزید تفصلات کے لئے دیکھئے سیر الاولیاء)

۱۸۲ ہمعات (اردو ترجمہ) حوالہ مذکور، ص۲۴۲

۱۸۳ شاہ ولی اللہ، التفهیمات الالٰهیة، بجنور ۱۹۳۶ء، ج۱، ص۸۵

۱۸۴ مقالات احسانی، حوالہ مذکور، ص۴۹۴

۱۸۵ ہمعات (اردو ترجمہ) حوالہ مذکور، ص۲۲۹

۱۸۶ ہمعات میں انبیاء کے معراج کی طرح شاہ صاحب نے عالم ارواح کے سفر کا جو حال لکھا ہے وہ ولایت سے بہت آگے کی چیز ہے۔ان کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے عالم ارواح میں اہل بیت کی روحوں کو دیکھا، جنہیں بقول ان کے حظیرة القدس میں بڑی منزلت حاصل ہے۔ انہوں نے مختلف متقدمین، صوفیا اور بزرگوں کا حال ملاحظہ کیا اور عالم ارواح میں ان کے مدارج اور مناصب سے واقفیت حاصل کی۔ بقول ان کے بعض بزرگوں کو نسبت احسان حاصل ہے تو بعض کو نسبتِ عشق و وجد اور بعض کو نسبت تجرد سے سرفراز کیا گیا ہے۔ بعض نسبت یاد داشت، نسبت سکینہ یا نسبتِ اویسی پر مامور کیے گئے ہیں۔ رہے غوثِ اعظم تو ان کے بارے میں شاہ صاحب کا

انکشاف ہے کہ انہیں نسبت اویسی حاصل ہے۔ یہ نسبت رکھنے والا شخص عالم ارواح کی hierarchy میں کلیدی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ اسے ایک ایسی تجلی حاصل ہوتی ہے جو ان چار کمالات یعنی ابداء، خلق، تدبیر اور تجلی کی جامع ہوتی ہے۔ چونکہ یہی چار کمالات اس نظام کائنات میں مصروف عمل ہیں اس لئے ایسے نسبت والے شخص سے بے پناہ کمالات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ غوثِ اعظم کی زبان سے جن بلند آہنگ کلمات کا صدور ہوتا رہا اس کی وجہ آپ کی یہی نسبت تھی۔

غوث اعظم چونکہ اہل تصوف کے یہاں پیغمبر سے بھی آگے کی چیز سمجھے جاتے ہیں اس لئے انہیں تصرفات فی الکائنات کے منصب پر مامور سمجھنا ایک قابل فہم خیال ہے۔ البتہ حیرت شاہ صاحب کی اس ادعائیت پر ہوتی ہے کہ انہوں نے خود کو مختلف نسبتوں کے جامع کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ جب میں نے جذب کی راہ طے کر لی تو ان تمام اکابر کی طرف میرے لئے ایک کشادہ راستہ کھل گیا۔ چنانچہ، بقول ان کے، انہیں جو نسبت عطا کی گئی ہے وہ انہی ساتوں نسبتوں سے مرکب ہے۔ (ہمعآت، ص۱۹۷) عالم ارواح کے سلسلے میں شاہ صاحب کا یہ بیان ایک قسم کی blasphemy سے عبارت ہے۔ اپنے روحانی مراتب کے سلسلے میں ان کے دعاوی ہوں یا غوث اعظم کو تصرف کائنات کا حامل باور کرانا، واقعہ یہ ہے کہ خالص عقل اور علم کی سطح پر بھی اسے لائق اعتناء نہیں سمجھا جاسکتا۔ شیخ عبدالقادر کے عہد سے صدیوں دور ہونے کی وجہ سے ہم اس پوزیشن میں نہیں ہیں کہ اس بارے میں کوئی واقعاتی شہادت پیش کرسکیں۔ البتہ ان کی تصنیفات بالخصوص ''غنیۃ الطالبین'' اور ''فتوح الغیب'' کے مطالعے سے مصنف کے بارے میں جو رائے بنتی ہے اس کی روشنی میں انہیں قطبِ وقت یا غوث اعظم تو کجا انھیں ایک بلند پایہ عالم قرار دینا بھی تکلف بیجا معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص کے تصرف میں کائنات ہو اور جس سے جا بجا کمالات اور خیر و برکت کا ظہور ہوتا ہو اور غیر ارادی طور پر جس کی زبان سے اپنے بارے میں بلند آہنگ کلمات کا صدور ہو جاتا ہو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی تصنیف غیر ثقہ واقعات، غیر مستند روایات اور دین کے قرآنی تصور کے بجائے عوامی نوعیت کے قصے کہانیوں سے پٹی پڑی ہو۔

''غنیۃ الطالبین'' میں جنت اور دوزخ کے بارے میں جو تفصیلی بیان پایا جاتا ہے یا قصہ بلقیس کی جو تلذذ میں ڈوبی ہوئی حکایت بیان ہوئی ہے یا اہل جنت کے لئے جنت کی لذت اور حور عین کے حوالے سے جس قسم کے تلذذ آمیز بیانات ملتے ہیں اس کی بنیاد نہ تو قرآن مجید میں ہے اور نہ ہی مستند کتب احادیث میں۔ البتہ یہ وہ خیالات ہیں جو عوامی قصے کہانیوں کے ذریعے علمائے یہود کی مذہبی مجلسوں سے ہمارے یہاں پہنچے ہیں یا پھر بعد کے عہد میں خود ہمارے قصاص نے اہل یہود کے بیانات پر جو حاشیہ آرائی کی ہے، اس کے نتیجے میں جنت اور دوزخ کا یہ تفصیلی خاکہ تیار ہوا ہے۔ جو لوگ تحقیق و تصنیف کی سطح پر بھی اعلیٰ علمی اور تحقیقی ذہن کا مظاہرہ نہ کرسکیں اور جن کی کتابوں کے مطالعے سے ایک مختلف اسلام کا تصور پیدا ہوتا ہو، بھلا یہ کیسے باور کرلیا جائے کہ انہیں اللہ

تعالیٰ نے تصرف کائنات کے منصب پر فائز کر رکھا ہے۔ جن لوگوں کے لئے عقیدے کی تکمیل اور ایمان کی سلامتی کے لیے شاہ صاحب کے عالم ارواح کے سفرنامے پر یقین کرنا لازم ہو، ان کے لئے یقیناً اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں کہ اس قسم کی سراپا ہفوات کو ایمان کا جز سمجھیں۔ البتہ جو لوگ محمد رسول اللہ پر ایمان رکھتے ہوں اور جو قرآن مجید کو وحی ربانی کا آخری، حتمی اور کامل ترین وثیقہ سمجھتے ہوں انہیں جان لینا چاہیے کہ قرآنی تصور حیات میں اس قسم کے فرضی مناصب کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔

۱۸۷۔ سلسلۂ تصوف کو دین اسلام کا جزء قرار دینے کے لئے شاہ صاحب نے جو دلائل پیش کئے ہیں اس سے اسلام کی تاریخ مسخ ہوجاتی ہے، اولیاء اور متصوفین کو اصحابِ رسول پر روحانی برتری حاصل ہوجاتی ہے۔ شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی ہے کہ موجودہ تصوف چار ارتقائی مراحل طے کرکے آج ہم تک اس صورت میں پہنچا ہے۔ پہلے دور یعنی عہد رسول میں تصوف ابتدائی مراحل میں تھا جہاں احسان کا نصاب فرائض کی ادائیگی اور ذکر واذکار کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ اس عہد میں شخصیات کا رواج نہ تھا اور بقول ان کے کرامات و خوارق، سرمستی و بےخودی جیسی کیفیات ان بزرگوں میں اتنی راسخ نہ ہوتی کہ وہ ملکہ بن جاتیں۔ یہ تو عہد رسول کے تصوف کے بارے میں شاہ صاحب کا بیان ہے۔ البتہ دوسرے عہد میں جس کی ابتداء سید الطائفہ جنید بغدادی سے ہوتی ہے، اس عہد میں احسان یا تصوف نے خاص ترقی کی۔ بقول شاہ صاحب خواص نے بڑی بڑی ریاضتیں کیں، دنیا سے قطع تعلق کرلیا، مستقل طور پر یہ ذکر وفکر کے ہوگئے۔ یہ لوگ سماع سنتے، سرمستی و بے خودی میں بے ہوش ہوجاتے، کپڑے پھاڑتے، رقص کرتے، کشف واشراف کے ذریعے دوسروں کے دلوں کی باتیں معلوم کرلیتے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ تصوف کے اس مرحلے میں اہل کمال کا تصوف یہ تھا کہ ''وہ خدا کی عبادت دوزخ کے عذاب سے ڈر کر یا جنت کی نعمتوں کی طمع میں نہ کرتے، بلکہ ان کی عبادت کا محرک خدا کے ساتھ ان کی محبت کا جذبہ ہوتا۔'' (ہمعآت، ص۷۳) اس دور میں گوکہ 'توجہ' پوری طرح صوفیاء کا محور نہ بنا تھا البتہ حقیقت وحقائق کی طرف ان کی توجہ کی نسبت کچھ ایسی تھی گویا گاہے بجلی کی چمک ہو، کہ ابھی ہے اور ابھی نہیں۔ البتہ اس عہد میں توحید وجودی اور توحید شہودی میں فرق نہیں کیا جاتا اور نہ ہی ابھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا کہ کائنات کا وجود الٰہی سے کیا تعلق ہے۔ انسان خدا کی ذات میں کیسے گم ہوتا ہے اور فنا و بقا کے حقائق کیا ہیں۔

البتہ تصوف کے چوتھے دور میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے ظہور سے ذہنوں میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔ اس عہد میں ظہور وجود کے مدارج اور تنزّلات دریافت کئے گئے اور بقول شاہ صاحب ''ان بزرگوں کے طفیل مبدأ اول یعنی خدا تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ قریب ہوگیا اور ان کے فیوض و برکات کے انوار سے عالم علوی اور عالم سفلی کی فضا منور ہوگئی۔ (ہمعآت، ص۷۶) بالفاظ دیگر شاہ صاحب واضح الفاظ میں اپنی الہامی زبان میں یہی کہنا چاہ رہے ہیں کہ احسان کا جو سفر عہد رسول سے شروع ہوا تھا وہ ابن عربی کے ظہور کے بعد اپنی منطقی انتہا اور انجام کو پہنچا۔ کرامات وخوارق اور سرمستی کی جو کیفیات دور اول کے بزرگوں کے اندر اتنی راسخ نہ ہوئی تھیں کہ وہ

ملکہ بن جائیں بالآخر چوتھے دور میں آ کر ایک ایسی صورت حال سے دو چار ہوئی جس نے مبدأ اول تک پہنچنے کا راستہ قریب کر دیا۔

ہمارے خیال میں اس قسم کے شطحیات کو ولی اللہی الہام پر وہی لوگ محمول کریں گے جنہیں نہ تو منصب رسالت کی عظمت کا کوئی اندازہ ہو اور نہ ہی جو اصحاب رسول کے مراتب سے واقف ہوں۔ وہ تو کہئے کہ شاہ صاحب نے انہی صفحات میں آگے چل کر اس الہام کا بھی انکشاف کر دیا کہ تصوف کے یہ چاروں مدارج خدا تعالیٰ کے یہاں مقبول ہیں اور ملاءِ اعلیٰ میں ان سب کی منزلت مسلم ہے (ہمعآت، ص۷۷) ہمیں صدر اول کے مسلمانوں پر کف افسوس ملنا پڑتا ہے کہ وہ ذات ختمی رسالت اور ان کی موجودگی کے باوجود روحانی طور پر اس کمال کو نہ پہنچ سکے جہاں ابن عربی کے متبعین یا صوفیائے متاخرین کی رسائی ہوگئی۔ جس کے نتیجے میں اس قدر فیوض و برکات نازل ہوئیں کہ عالم علوی اور سفلی کی فضا منور ہوگئی۔ (ہمعآت، ص۷۶)

۱۸۸ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ابو حامد غزالی، کیمیائے سعادت، (اردو ترجمہ) سعید الرحمان علوی لاہور، ص۳۰۳

۱۸۹ عوارف المعارف، حوالہ مذکور، ج۲، ص۵۳

۱۹۰ محولہ عبداللہ فراہی، تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ، علی گڑھ ۱۹۸۷ء، ص۱۰۳

۱۹۱ ایضاً ص۱۰۴

۱۹۲ فتوحات مکیہ، ج۱، ص۱۰

۱۹۳ ایضاً ص۹۸

۱۹۴ نظامی تاریخ مشائخ چشت، حوالہ مذکور، ج۱، ص۱۴۳

۱۹۵ ایضاً ص۲۶۵

۱۹۶ ایضاً ص۲۶۵

۱۹۷ ایضاً ص۲۷۵

۱۹۸ ایضاً ص۲۸۱

۱۹۹ شبلی نعمانی جیسا بالغ نظر ناقد بھی مثنوی کی سحر آفریں شاعری کی زد میں آنے سے نہ بچ سکا۔ بقول شبلی ''فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نثر یا نظم میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ شبلی کہتے ہیں کہ اس لحاظ سے اگر علماء اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی بنسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ 'ہست قرآں در زبانِ پہلوی' تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔'' (بحوالہ نظامی، ج۱ص ص۱۵۶- ۱۵۵)

۲۰۰ مقالات احسانی، حوالہ مذکور، ص۳۹۸

۲۰۱ ملاحظہ ہو کتابچہ اشرف علی تھانوی، فی مبادی التصوف فی بنیان المشید، شیخ احمد کبیر رفاعی، ترجمہ مولانا ظفر احمد، کراچی، ص ۱۳۷

۲۰۲ البونی: ۳۰-۶۲۹

۲۰۳ امیر خورد، سیر الاولیاء، (اردو ترجمہ) حوالہ مذکور، ص ۵۸۳

۲۰۴ ایضاً ص ۵۸۷

۲۰۵ ایضاً ص ۵۸۹۸

۲۰۶ ایضاً ص ۵۸۸

۲۰۷ ایضاً ص ۵۸۹

۲۰۸ ایضاً ص ۵۹۰

۲۰۹ ایضاً ص ۵۹۰

۲۱۰ ایضاً ص ۵۹۶

۲۱۱ سیر الاولیاء میں لکھا ہے کہ محمد چشتی نے نماز معکوس بھی پڑھی تھی۔ فرید الدین شکر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ایک مسجد سے متصل کنویں میں چلّۂ معکوس کھینچا تھا۔ وہ اس طرح کہ درخت کی ایک شاخ جو کنویں کے اوپر سایہ فگن تھی اس سے کنویں میں الٹے لٹک کر آپ صلوٰۃ معکوس پڑھا کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخبار، کتب خانہ رحیمیہ دیوبند، ص ۵۹

۲۱۲ سیر الاولیاء، ص ۴۲۹

۲۱۳ وہ استغفار اس طرح ہے: **استغفرا الله ذوالجلال والاکرام من جمیع ذنوب والآثام.** (بحوالہ امیر خورد) سیر الاولیاء، ص ۵۹۶

۲۱۴ ایضاً ص ۹۷-۵۹۶

۲۱۵ نیت نامہ، مطبوعہ بہار شریف، ص ۱۸

۲۱۶ ایضاً ص ۱۸-۱۷

۲۱۷ نفس ناطقہ میں لطیف کیفیات پیدا کرنے کے لئے بعض جامد طبیعت والے سالکین کو سماع کی ترغیب بھی دی جاتی ہے۔ بقول شاہ صاحب ''بہتر ہے کہ سماع میں رنگین اشعار ہوں، وہ نغمے اور زیر و بم کے ساتھ گائے جائیں۔ ایسے شخص کے لئے رباب اور تنبورے کی موسیقی بھی مفید بتائی گئی ہے۔ دلیل یہ لائی گئی کہ موسیقی سرور و مستی پیدا کرنے میں وہی تاثیر رکھتی ہے جو شراب میں ہوتی ہے۔ سو عشق پاکباز، سماع اور شعر و نغمہ کی ترکیبیں آزمائی جائیں تو جامد طبیعت والے سالکین بھی اپنے اندر تبدیلی محسوس کرتے ہیں اور ان کی طبیعت کا جمود ٹوٹ جاتا ہے۔ گو کہ شاہ صاحب طلب وجد کے لئے تلاوت قرآن اور اس پر غور و فکر کا راستہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ لیکن وہ

ارباب وجد میں مروجہ طریقوں کی یکسر نفی نہیں کرتے۔ **ھمعات** حوالہ مذکور،ص۱۸۸

۲۱۸ اہل تصوف کے یہاں عشق پر غیر معمولی زور ہے لیکن یہ وہ عشق نہیں جو زمینی علائق سے یکسر پاک ہو، بلکہ بعض صوفیاء تو عشق حقیقی تک پہنچنے کے لئے عشق مجازی کی ترغیب دیتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ بقول شاہ صاحب کند ذہن یا جامد طبیعت والے شخص کے لئے جس کا نفس ناطقہ ملکی اور الٰہی موثرات کو قبول کرنے میں حساس نہ ہو اسے چاہیے کہ اپنے اندر اس قسم کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کسی سے عشق و محبت پیدا کرے۔بعض یہ شرط بھی عائد کرتے ہیں کہ یہ عشق ومحبت پاک ہو۔اس میں شہوانیت کا دخل نہ ہو کہ ایسا شخص جب اپنے محبوب کو آتا جاتا دیکھتا ہے تو یہ کیفیت اس پر اثر ڈالتی ہے۔ وہ وصال کا طالب ہوتا ہے اور اسے فراق سے وحشت ہوتی ہے۔ محبوب کے التفات پر اس کے دل کی کلی کھل جاتی ہے اور بے التفاتی پر وہ پژمردہ ہوجاتا ہے۔ ہمعات،ص۱۸۷

۲۱۹ R.A.Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Delhi 1976. ص ص۶۱-۶۰

۲۲۰ عوارف، ج ا،ص۱۰۹

۲۲۱ عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، کانپور۱۸۹۳ء،ص ص۱۸۲-۱۸۱

۲۲۲ سیرالاولیاء،حوالہ مذکور،ص ۱۲۷

۲۲۳ ایضاً

۲۲۴ ایضاً ص۹۲

۲۲۵ ایضاً ص۹۳

۲۲۶ ایضاً ص۹۵

۲۲۷ ایضاً ص۹۶

۲۲۸ **ھمعآت**، حوالہ مذکور،ص۱۳۱

۲۲۹ تفصیل کے لئے دیکھئے شاہ ولی اللہ، القول الجمیل،حوالہ مذکور،ص ص۴۵-۴۴

۲۳۰ مبادی تصوف فی بیان المشید ،حوالہ مذکور،ص۳۱۳

۲۳۱ تفصیل کے لیے دیکھئے القول الجمیل ، اور ہمعات میں شاہ ولی اللہ کا تجربہ مشاہدہ حق اور اس کے طریقے۔

۲۳۲ کشف المحجوب،ص۲۲۳

۲۳۳ ملاحظہ ہو: ابوحامد محمد غزالی، کیمائے سعادت، اردو ترجمہ محمد سعید الرحمٰن علوی، لاہور،ص۳۱

۲۳۴ ملاحظہ: ہو مکتوبات تصوف، سہارنپور، ج ا،ص ۷۷

۲۳۵ غزالی کے حجت الاسلام بن جانے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک ایسے عہد میں مصالحتی مفکر کا کام انجام دیا جب مسلم فکر انتہائی بحران، انتشار اور تشتت کی کیفیات سے دوچار تھی، جب علماء وفقہاء کے گروہ ایک دوسرے کی تکفیر میں فیاضی کا مظاہرہ کرتے اور جب فقہاء، محدثین، اہل خیر اور صوفیاء میں سے ہر ایک کو صرف

اپنے ہی برحق ہونے کا دعویٰ تھا۔ غزالی نے ان متضاد فکری دھاروں کے درمیان ایک مقبول عام اسلام کی تاویل وتشریح کا کام اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ ان کی تصنیف 'فیصل التفرقہ بین الاسلام و الزندقہ' اسی synthesis کی ایک کوشش ہے۔ ایک مقبول عام اسلام کی تعمیر میں غزالی نے ان روایتوں کی بھی بین بین تاویل کی کوشش کی جن کی بنیاد پر مسلمانوں کے متحارب گروپ ایک دوسرے کی تکفیر کیا کرتے تھے۔ مثلاً تہتر فرقوں والی حدیث کے سلسلے میں انہوں نے کہا کہ فرقہ ناجیہ کے علاوہ جو فرقے جہنم میں جائیں گے وہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔ بلکہ بقدر اپنے گناہوں کے اس میں مدت مخصوص کے لیے رکھے جائیں گے۔ (غزالی،فیصل التفرقہ بین الاسلام والذندقہ، تحقیق سلیمان دنیا، مطبوعہ۱۳۸۱ھ، ص۲۰۳) اسی طرح انہوں نے ''القدریہ مجوس ھذہ الامۃ'' والی حدیث کی فی نفسہ تنقید کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ قدریہ کے سلسلے میں امت میں دو رائے پائی جاتی ہے اس کا واقعی فیصلہ اسی حاکم کے دربار میں ہوسکتا ہے جو سب سے بڑا عالم اور دانا ہے۔ (غزالی رسالہ املاء فی المشکلات الاحیاء، ۱۳۱۱ھ، مطبع مصر) غزالی نے تاویل نصوص کی بنیاد پر بھی کفر و اسلام کے فیصلے کو غلط قرار دیا۔ انہوں نے تواتر کے انکار کو بھی کسی کے تکفیر کے لئے ناکافی قرار دیا اور یہ دلیل دی کہ قرآن مجید کے علاوہ کسی چیز کا تواتر ثابت ہونا مشکل ہے اور یہی موقف انہوں نے اجماع کے سلسلے میں اختیار کیا۔ غزالی نے متحارب فکری گروہوں میں اس صلح جوئی کو رواج دینے کی کوشش کی کہ تمام ہی اہل قبلہ مسلمان ہیں۔ ایک ایسے وقت میں جب کہ متحارب گروہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوں۔ ایک صلح جو آواز کے لیے لوگوں کے دل اور کان فطری طور پر کھلے ہوئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس صلح جوئی کے نتیجے میں فرقہ پرستی کی آگ قدرے ٹھنڈی ہوگئی۔ حنابلہ اور اشاعرہ کے مابین مخاصمت میں وہ پہلی سی شدت نہ رہی اور ۵۰۲ھ میں سنی اور شیعہ کے مابین بقائے باہم کے اصولوں پر صلح ہوگئی۔ غزالی کو ایک moderate قابل قبول شارح اسلام کی حیثیت سے متعارف کرانے میں ان کی اس وسیع القلبی کا بھی رول ہے جو انہوں نے غیر مسلم قوموں کے سلسلے میں اختیار کیا۔ انہوں نے فقہاء کی طرح جنت وجہنم کا فیصلہ کرنے کے بجائے اسے یوم آخر کے سپرد کیا اور یہ بات کہی کہ مسلمان تو کجا ''بل اقول اکثر نصاری الروم والترک فی ھذا زمان تشملھم رحمہ انشاء اللہ تعالی'' (فیصل التفرقہ بین الاسلام والذندقہ، حوالہ مذکور، ص۲۰۴) یعنی بلکہ میں کہتا ہوں کہ نصاری روم اور ترک جو ہمارے زمانے میں ہیں ان کو رحمت الٰہی انشاءاللہ شامل ہوگی۔

غزالی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تصوف کو mainstream مسلم فکر میں شامل کیا اور اس کے لئے نظری اساس فراہم کی۔ اس سے پہلے گو کہ متصوفین کا گروہ موجود تھا۔ ان کی تصنیفات اور حلقے بھی جابجا قائم تھے لیکن انہیں مستند اسلامی فکر کا نقیب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ البتہ جب غزالی نے فقہ ظاہر اور فقہ باطن کی تطبیق کے نتیجے میں اسلام کا ایک مصالحانہ قالب تیار کرنے کی کوشش کی تو دوسرے بہت سے فرق کی طرح اہل تصوف کے حلقوں کو بھی جمہور مسلم فکر کا حصہ سمجھا جانے لگا۔

تصوف کو mainstream مسلم فکر کی حیثیت مل جانے سے اہل تصوف کے خیموں میں زبردست سرگرمیوں کا ظہور ہوا۔ نہ صرف یہ کہ مختلف شیوخ نے اپنے کاموں کی تنظیم کے لئے طرق اور سلسلوں کا اجراء کیا بلکہ عوامی حمایت اور اعتبار کے مل جانے سے بہت جلد انہی ائمہ تصوف نے عامۃ المسلمین میں کلیدی حیثیت اختیار کرلی۔ سید احمد الکبیر الرفاعی جو سلسلہ رفاعیہ کے بانی ہیں اور غزالی کے ہم عصروں میں شمار ہوتے ہیں، ان کی مقبولیت کا یہ عالم ہوگیا کہ ان ایام میں جنہیں اہل تصوف کے نزدیک خصوصی اہمیت حاصل ہے مثلاً شعبان کی پندرہویں رات کو سید رفاعی کے یہاں ایک ایک لاکھ حاضرین کا اژدہام ہونے لگا۔ (شذوز، ج۴، ص۲۶۰) ابن خلکان نے ان ہی سید رفاعی کی بابت لکھا ہے کہ ان کے میلے کے موسم مقرر ہیں جن میں بے شمار فقراء جمع ہوتے ہیں اور جہاں ان کے قیام و طعام کا انتظام کیا جاتا ہے۔ روحانیت کے یہ میلے تماش گاہوں میں بدل گئے جہاں فقیروں کے غول کے غول مختلف قسم کے کرتبوں کا مظاہرہ کرتے۔ کوئی زندہ سانپوں کو نگلتا تو کوئی دہکتے ہوئے تندور میں کود پڑتا۔ ان کے لیے الاؤ روشن کیا جاتا یہ اس آگ کے ارد گرد ناچتے یہاں تک کہ آگ بجھ جاتی۔ گویا روحانیت کی یہ خانقاہیں عوامی اسلام کے مرکز بن گئے جہاں فقراء و مساکین کے ساتھ ساتھ ناکاروں اور کاہلوں کے لئے قیام و طعام کا وافر انتظام پایا جاتا تھا۔ اور ایسا ہوتا بھی کیوں نہیں کہ دین کی دوسری تمام تعبیرات کے مقابلے میں اس عوامی تشریح پر عمل کرنا آسان تھا۔ خود شیخ الطائفہ سید احمد کبیر سے منقول ہے کہ **سلکت کل الطرق الموصلة فما رایت اقرب الاسهل الا اصلح من الافتقاء الذل والانکسار** یعنی میں سلوک کی ساری راہوں پر چلا ہوں مگر سب سے آسان اور مناسب ترین راہ مجھے محتاجی اور نیاز مندی اور شکستگی سے زیادہ کوئی اور نظر نہ آئی۔

۲۳۶ سراج طوسی، جو چوتھی صدی کے معروف صوفی عالم ہیں، اس امر پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ جب حدیث کی صحت معلوم کرنے کے لئے محدثین سے رجوع کیا جاتا ہے، کسی فقیہہ کو اس کام کے لئے زحمت نہیں دی جاتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ دلوں کے وجد، اسرار کی وراثت، معاملاتِ قلوب جیسے مسائل میں اہل تصوف کے بجائے کسی اور سے رجوع کیا جائے۔ سرّاج کے مطابق اہل تصوف ان علوم کے امام ہیں اور یہ ایسے علوم ہیں جو بلند معانی سے بحث کرتے ہیں۔ اس بارے میں اگر دوسرے میدان کے لوگ طبع آزمائی کرنے لگے تو گویا یہ تباہی کو دعوت دینا ہوگا۔ (کتاب اللمع، ص۵۴) عبدالوہاب شیرانی نے اپنی کتاب طبقات الصوفیاء الکبریٰ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اگر ائمۂ فقہ کتاب و سنت کی کلیات سے جزئیات برآمد کرنے، فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام، مکروہ کا حکم لگانے کا اختیار رکھتے ہیں تو پھر ائمہ تصوف جو کہ عارفین کتاب و سنت ہیں اگر جزئیات پیدا کریں یا اس پر حکم لگائیں تو اس پر کیوں تعجب کیا جائے۔ اگر مجتہد کو یہ حق حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی اجتہادی کوششوں سے غیر تشریعی امور میں حکم وارد کرسکتا ہے تو پھر اہل دل کو یہی اختیار نہ دینے کی آخر کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ (طبقات الصوفیاء الکبریٰ، ج۱، ص۴) اس خیال کے عام ہوجانے سے اہل تصوف کی کتابوں پر بھی کتب فقہ کی طرح دینی

فکر کا گمان ہونے لگا اور جمہور مسلمان یہ سمجھنے لگے کہ اہل تصوف نے معرفت اور حقائق کا جو ذخیرہ اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے وہ دراصل انہی ماخذ سے ہے جہاں سے ائمہ فقہ نے فقہی مسائل کو متخرج کیا ہے۔ اہل تصوف کو اعتبار مل جانے کی ایک وجہ یہ بھی رہی کہ اہل تصوف نے ائمہ فقہ کے مقابلے میں اپنے استحقاق کے لئے کہیں زیادہ موثر دلائل اور تمثیلوں سے کام لیا۔ ائمہ فقہ کا دعویٰ تو صرف یہ تھا کہ انہوں نے آثار و روایات کی روشنی میں کتاب ہدایت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے جس کے نتیجے میں عام لوگوں کے لئے کتب فقہ کی شکل میں دستور العمل وجود میں آگئے ہیں۔ البتہ صوفیائے کرام نے الہام و اکتشاف کے حوالے سے راست نبوت سے اپنا سلسلہ جا ملایا۔ جس سے یہ تاثر کسی نہ کسی درجے میں بہر حال باقی رہا کہ یہ حضرات جاری نبوت کے تسلسل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جن کے بغیر دین محض بے روح قوانین کا مجموعہ ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات کہی گئی کہ صوفیاء کی چلّہ کشی حضرت موسیٰ کو طور پر بلائے جانے اور وہاں ان کے چالیس روزہ قیام کے مماثل ہے۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ ان کی خلوت گزینی، ترک دنیا اور مراقبہ کشی روحانی ارتقاء کی وہ ناگزیر منزل ہے جس سے خود ذات ختمی رسالت بھی گزر چکی ہے جب آپ نے حرا میں خلوت گزینی اختیار کی۔ لہٰذا صوفیاء کا یہ دعویٰ کہ ان کی روح پر غیبی تجلیات منعکس ہوتی ہیں اس میں کچھ نہ کچھ حقیقت ضرور ہوگی کہ ازل سے یہی طریقہ مردانِ غیب کا رہا ہے۔ بعض مستند علماء نے یہ بھی کہا کہ حرا میں ہاتف غیبی کا تجربہ، جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو اس طرح بھینچ لینا گویا **بلغ الجهد مني حتى ظننت انه الموت**، دراصل اسی کیفیت سے عبارت ہے جسے صوفیاء توجہ اور حبس دم سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض علماء (مناظر احسن گیلانی) نے تو یہاں تک کہا کہ اہل تصوف کے یہاں سیر و سلوک کے جو محیر العقول واقعات پائے جاتے ہیں تو کیا عجب کہ ''معراج واسراء کے واقعات کا کسی رنگ میں امتیوں کو بھی مشاہدہ کرایا جاتا ہو''۔ (مناظر احسن گیلانی، حوالہ مذکور، ص۲۲۳)

۲۳۷ عباس آفندی محمود العقاد، الشذور، ۱۹۱۵ء ج ۵، ص ۳۲۸

۲۳۸ ایضاً ص ۳۲۷

۲۳۹ ملاحظہ ہو: دیباچہ احیاء العلوم

۲۴۰ تصوف کے مختلف سلسلے جو اپنا تعلق متقدمین صوفیاء سے جوڑتے ہیں یا جو اپنی پسند کی تاریخی شخصیات سے اپنا سلسلہ بتاتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ان کا سلسلہ اوپر سے نہیں چلتا بلکہ ان افراد یا شخصیات کے گزر جانے کے بہت بعد کے متاخرین نے اپنے سلسلے کو مستند بنانے کے لئے تاریخ میں پیچھے کی طرف اپنی جڑیں ڈھونڈ نکالی ہیں۔ مثلاً عبدالقادر جیلانی کا حلقہ اثر گو کہ اپنے عہد میں دور دور تک پھیل گیا تھا، لیکن خود ان کے عہد میں شیخ کی ذات سے وابستہ کسی تنظیمی ڈھانچے یا روحانی سلسلے کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا تھا۔ خلیق احمد نظامی جو کہ اکثر اپنی تاریخ نگاری میں مورخ سے کہیں زیادہ ایک معتقد کا ذہن استعمال کرتے ہیں وہ بھی اس خیال کے قائل ہیں کہ قادری سلسلے کی تنظیمی شکل شیخ کی موت کے کم و بیش پچاس سال بعد ظاہر ہوئی۔ (تاریخ مشائخ چشت، ج۱، ص۱۶۲)

تیسری صدی سے پہلے تصوف ایک مستقل مکتبہ فکر کی حیثیت سے متعارف نہیں تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلم معاشرہ کے اخلاقی زوال اور علم دین کے حصول کو حصول دنیا کا ذریعہ بنا لینے کی وجہ سے عام قلب مومن ایک گرانی سا محسوس کرتا تھا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب محدثین میں ایسے لوگوں کی ایک بڑی تعداد شامل ہوگئی تھی جو محض سماجی اعزاز و اکرام کی خاطر علم حدیث سے وابستہ ہوگئے تھے یا پھر وہ فقہاء تھے جن کی جدو جہد کا مقصود منتہا زیادہ سے زیادہ یہی رہ گیا تھا کہ وہ نظام وقت میں منصب قضا یا اس طرح کے دوسرے اہم منصب حاصل کرلیں۔ ایسی صورت میں اہل دل کے ایک گروہ نے زوالِ فکر ونظر پر نہ صرف یہ کہ صالح تنقید کی بلکہ اس صورت حال سے کبیدہ خاطر ہوکر ایک ایسے رویے کے داعی ہوئے جس نے آگے چل کر ترک دنیا اور ترک علائق کی شکل اختیار کرلی۔ البتہ ابتدائی دو صدیوں میں مسلم معاشرے میں کسی ایسے گروہ کا باضابطہ وجود نہیں ملتا اور نہ ہی کوئی منظّم کوشش دیکھنے کو ملتی ہے جو لوگوں کو دنیا سے کنارہ کشی کی دعوت دیتی ہو۔ زیادہ سے زیادہ اگر کچھ دیکھنے کو ملتا ہے تو وہ صرف یہ کہ علماء محدثین اور فقہائے عظام کی اس بھیڑ بھاڑ میں جہاں حصول علم کو دنیوی جاہ و منصب کی سیڑھی بنالیا گیا تھا وہاں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو قرآن و حدیث کا علم بھی رکھتے تھے اور ان کے اندر بھی مناصب دنیا کے حصول کی تمام تر صلاحیتیں پائی جاتی تھیں لیکن ان حضرات کا تقویٰ انہیں اہل دنیا کی اس بھیڑ بھاڑ میں گم ہوجانے سے روکے دیتا تھا۔ یہی وہ لوگ تھے جن کی گفتگو اور مجلسوں میں تعلق باللہ کی حلاوت ملتی تھی اور ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ لوگ جو دنیا کو چند روزہ زندگی سمجھتے ہیں ابھی دنیا سے عنقا نہیں ہوئے ہیں۔ کچھ سیاسی حالات اور عوامل تھے جس میں اصلاح احوال کی اجتماعی کوششیں خانہ جنگیوں کا باعث ہوئی تھیں۔ شہادت عثمان سے لے کر شہادت حسین تک اور پھر وقتاً فوقتاً خوارج کے نام سے جو چھوٹی بڑی بغاوتیں نظام کے خلاف ہوتی رہیں اس سے اس تاثر کو تقویت ملتی تھی کہ اب وقت شاید ایک pacifism کے اظہار کا ہے اور یہی وہ رویہ ہے جو ابتدائی دو صدیوں میں اہل تقویٰ کی مجلسوں میں غالب نظر آتا ہے۔

البتہ تیسری صدی کی ابتداء سے اس pacifism نے فی نفسہ ایک مستقل شکل اختیار کرلی۔ اور وقت کی فقہی فکر کے مقابلے میں رفتہ رفتہ اس کے خد و خال مختلف اور منفرد نظر آنے لگے۔ البتہ ابتدائی صدیوں میں حتی کہ ابن عربی کے ظہور سے پہلے تصوف کے نام پر جتنی گرم بازاری رہی وہ بڑی حد تک قرآنی فریم ورک کے اندر ہی گردش کرتی رہی۔ تمام تر افراط و تفریط کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اسلامک pacifism کا تعلق مجموعی طور پر اسلامی تصور حیات کا ہی پروردہ رہا۔ اس phenomenon کے صحیح ادراک کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ ابتدائی صدیوں کی متصوفانہ ادب پر بھی ہماری نگاہ ہو۔

چوتھی صدی تک تصوف کی اصطلاحیں وجود میں آچکی تھیں اور متصوفین کے الگ الگ حلقے بھی معروف ہو چکے تھے۔ البتہ انہیں عامۃ المسلمین میں ایک غالی اور انتہا پسند گروہ کی حیثیت حاصل تھی۔ وہ عقائد اور واردات قلبی

میں کلامی مباحث اور اس کی methodology کے استعمال سے دل و دماغ کو جھٹکا لگانے اور اچانک چونکا دینے والی کیفیات پیدا کرنے کے لئے مشہور تھے۔ جس کی وجہ سے عام ذہنوں میں ان کی حمایت میں یہ تاثر بنتا جاتا تھا کہ اہل اللہ کے اس گروہ میں غایتِ دین اور رضائے الٰہی کی واقعی معرفت کا انہماک پایا جاتا ہے اور وہ جذب و ادراک کی ایک ایسی دنیا میں کھوئے رہتے ہیں۔ البتہ اس گروہ کو mainstream اسلامی فکر میں وہ اعتبار نہیں ملا تھا جو بعد کے دنوں میں غزالی کی مصالحتی کوششوں سے ہوا۔ چوتھی صدی تک اہل تصوف کا ہدف زیادہ سے زیادہ یہ تھا کہ سالک مقامات میں سے رضا کے آخری مقام پر پہنچ جائے۔ ارباب قلوب کی کیفیت کا ورود ہو، غیب کا مطالعہ کرے اور اذکار کی صفائی اور حقائق احوال کی خاطر اپنے اسرار کو مہذب بنائے۔ یہ بھی کہا گیا کہ ارباب قلوب کے احوال میں سے پہلا حال مراقبہ ہے۔ البتہ اس وقت تک ارباب تصوف کو نہ تو تنزلات خمسہ یا ستہ کا علم ہوا تھا اور نہ ہی مختلف نسبتوں کے حوالے سے وہ اپنے آپ کو مامور من اللہ سمجھتے تھے۔

۲۴۱ اہل تصوف جن بزرگوں سے اپنا ابتدائی تعلق بتاتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء کی اس پہلی نسل میں تصوف کا باقاعدہ سراغ نہیں ملتا۔ یہ اور بات ہے کہ ان حضرات کے اقوال یا ان سے منسوب محیر العقول واقعات تصوف کی کتابوں میں کثرت سے نقل ہوئے ہیں مثلاً حبیب عجمی، فضیل بن عیاض، ابراہیم بن ادہم، شقیق بلخی، ذوالنون مصری، حاتم اصم، عبدالرحیم دیربی وغیرہم جن کا شمار ابتدائی صوفیاء میں کیا جاتا ہے ان کے یہاں دنیا سے ایک طرح کی بے اعتنائی تو یقیناً پائی جاتی ہے۔ البتہ تب تک ترک دنیا باقاعدہ فلسفہ حیات کی حیثیت سے سامنے نہیں آیا تھا۔ غالباً حارث محاسبی وہ پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے ترک دنیا کو موضوع بنا کر باقاعدہ تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا۔ ان کی کتابیں حکمت، قصص حکایتوں کے انداز میں لکھی گئیں۔ جن میں فلسفیوں کی سی نکتہ شناسی، کلامیوں کے سے اثبات ونفی کا سا انداز اور صوفیان امم سابقہ کی سی حکایتوں کا بیان ملتا ہے جس کو پڑھ کر قاری کو ایسا لگتا تھا گویا اچانک کسی دکھتی رگ پر مصنف نے ہاتھ رکھ دیا ہو۔ کہنے والے نے ایسی بات کہہ دی ہو جواب تک عام مشاہدہ ہونے کے باوجود نہ جانے کیوں اس کی نگاہوں سے اوجھل رہی، گویا ایک ایک بات میں **فاعتبروا یا اولی الابصار** کے بے پناہ امکانات پائے جاتے تھے۔

قصص، حکایات اور ترک دنیا کے فلسفے میں ان ذہنوں کی تسکین کا وافر سامان پایا جاتا تھا جو کلامی مباحث سے شعوری طور پر تو نفرت کرتے ہوں البتہ غیر شعوری طور پر کلامیوں کی نکتہ رسی، ان کے دلوں میں گھر کرتی جاتی ہو، پھر ایک ایسے عہد میں جب مسلسل فتوحات کے نتیجے میں عالم اسلامی کی شکل وصورت تغیر پذیر تھی، معاشی تصورات تیزی سے تبدیل ہورہے تھے اور عالم اسلامی میں ایک عمومی خوشحالی کا ماحول پایا جاتا تھا اور جب دولت کی اس ریل پیل میں ایسا محسوس ہونے لگا تھا گویا فقر و استغناء کے حاملین بھی اس سیلاب میں بہہ جائیں گے۔ بیدار ذہن اور زندہ قلوب کے لئے ایسے ملفوظات میں دلچسپی فطری تھی جہاں فقر و استغناء کو فلسفہ حیات کے طور پر پیش کیا جاتا اور جس میں چونکا دینے کا فن پایا جاتا ہو۔

فقر و استغناء سے بھلا کسے انکار ہوسکتا تھا لیکن جب یہی تصورات ترک دنیا کے فلسفے کی حیثیت سے پیش کئے جانے لگے تو اسے دین اسلام میں ایک اجنبی فکر کی حیثیت سے دیکھا گیا۔ چنانچہ امام ابو زرعہ جو اپنے عہد کے کبار محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے اس فلسفہ حیات کے خلاف سخت تنقید کی۔ انہوں نے حارث کی کتابوں کو اپنی تمام تر نفع بخشی کے باوجود بدعت اور ضلالت پر محمول کیا۔ (ملاحظہ ہو تاریخ بغداد از خطیب، ج ۸، ص ۲۱۵) ان کا کہنا تھا کہ جو لوگ محاسبی کی کتابوں کو پڑھ کر چونک اٹھتے ہیں اور جنہیں ان کتابوں میں عبرت کا سامان دکھائی دیتا ہے آخر کیا وجہ ہے کہ کتاب اللہ پڑھ کر ان کے اندر یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔ وساوس اور خطرات کی یہ باتیں آخر کیا وجہ ہے کہ اچانک ہمارے قلب و نگاہ کو موہ لینے کا باعث ہوگئی ہیں۔ کہ کل تک تو اس طرح کی باتیں دینی فکر میں نہیں پائی جاتی تھیں۔ چنانچہ ابو زرعہ اس نتیجے پر پہنچے کہ صوفیاء کا یہ گروہ فکری انحراف کی راہ پر چل نکلا ہے۔ **ھؤلاء قوم خالفوا اھل العلم**

۲۴۲ غزالی کی اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود ان کے اپنے عہد میں دین کے اس اخلاقی تصور کو قبولیت نہ مل سکی۔ ان کی کتابوں کے جلانے کے فتوے جاری کئے گئے۔ مثلاً شذورالذہب لابن عماد (ج ۵ ص ۱۱۵ تا ۱۲۴) میں لکھا ہے کہ مغرب اقصیٰ کی حکومت جو ملثمین اور مرابطین کی حکومت کہلاتی تھی اس نے یہ فرمان جاری کیا تھا کہ اس کے ممالک محروسہ میں غزالی کی جو تصنیف بھی پائی جائے اسے نذرِ آتش کر دیا جائے۔ غرناطہ کے مشہور قاضی، عیاض کے بارے میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ انہوں نے امام غزالی کی تصنیفات کو جلانے کا فتویٰ جاری کیا تھا۔ جس سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ غزالی کا تصور اسلام جو آنے والے دنوں میں orthodoxy کی مستند تشریح سمجھا گیا اور جسے رفتہ رفتہ جمہور مسلمانوں میں مقبولیت حاصل ہوگئی، وہ خود اپنے عہد میں حتیٰ کہ وفات غزالی کے تیس سال بعد بھی جب ان کی کتابوں کے جلانے کے فتوے جاری ہو رہے تھے، عامۃ المسلمین میں اس کی حیثیت ایک اجنبی اسلام کی تھی۔

خاتمۂ بحث

وحی تاریخ کے رازہائے سربستہ سے پردہ اٹھاتی ہے۔ وحی کی روشنی اور تاریخ کے اکتسابی مطالعہ میں بنیادی فرق ہے۔ مورخ کی بصیرت اور اس کی تاریخ فہمی قوموں کے عروج وزوال کے سلسلے میں اس پر حقائق کی محض چند جھلکیاں بے نقاب کرتی ہے۔ گویا بجلی کی کوند ہو جس نے ایک لمحے کے لئے اس کی نگاہوں کے سامنے کائنات کو چکاچوند کر دیا ہو، گاہے حقائق بے نقاب ہو گئے ہوں اور گاہے ان پر تاریکی نے پھر سے پردہ ڈال دیا ہو۔ تاریخ کے اس اکتسابی مطالعے کے مقابلے میں وحی کا انکشاف قطعی، یقینی اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ وحی کی حامل قومیں تاریخ کو اپنی مٹھی میں رکھتی ہیں۔ تاریخ کے اوپر ان کا غیر معمولی کنٹرول ہوتا ہے۔ گردش ایام ان کے ابرو و اشارے کی مرہون منت ہوتی ہے۔

وحی صرف عروج وزوال کا راز افشا نہیں کرتی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر تاریخ کے اس الوہی وجدان میں فی نفسہ اتنی قوت ہوتی ہے کہ مومن اس کی بنیاد پر تقلیب کائنات کا فریضہ انجام دے سکے۔ ﴿**اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعها**﴾ اسی کلمۂ انقلاب کی غیر معمولی قوت کا بیان ہے۔ تاریخ کی الوہی تفہیم کے نتیجے میں جو لوگ انسانی معاشرے کو رفعت وعظمت کی بلند منزلوں پر لے جانا چاہتے ہیں وہ دراصل ایک ایسے الٰہی مشن کے نمائندہ بن جاتے ہیں جن کی استعانت اور استجاب کے لئے کائنات کے نظام میں غیر معمولی قبولیت کے امکانات رکھے گئے ہیں۔ گزشتہ قوموں میں اہلِ یہود کی غیر معمولی عظمت اور ان کو سیادت کے منصب عظیم پر فائز کیا جانا دراصل اسی وحی کے حوالے سے تھا، جس کے نتیجے میں داؤد وسلیمان کی سلطنت وجود میں آئی اور تمام عالم پر حاملین توراۃ کی فضیلت اور برتری قائم ہوگئی۔ اہلِ یہود کے انبیاء اور دانشور اس حقیقت سے واقف تھے کہ خدائے بزرگ وبرتر کا یہ غیر معمولی فضل اور انعام واکرام کی یہ بارش دراصل وحیٔ

ربانی کے حوالے سے ان کے حصے میں آئی ہے۔ سیادتِ عالم کا منصبِ عظیم انھیں وحی کی ان ہی آسمانی تجلیوں کے طفیل نصیب ہوا تھا جس کے نزول سے رواں دواں انسانی تاریخ کو جھٹکے لگتے ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وحی کی مداخلت نے تاریخ کی تنظیم وترتیب کا تمام اختیار اب حاملین وحی کے ہاتھوں میں منتقل کر دیا ہو۔ اہلِ یہود کے انبیاء اور دانشوروں پر ہی کیا موقوف، ان کے دشمنوں پر بھی وحی کی یہ عظمت واضح تھی۔ یروشلم کی دوسری تباہی کے موقع پر دشمنوں کا آثارِ موسیٰ پر قبضہ کر لینا اور الواح توراۃ کو اپنے ساتھ لے جانا اسی بات کی عکاسی کرتا ہے کہ خود ان کے ذہنوں میں بھی اہلِ یہود کی سیادت ان ہی الواح سے عبارت تھی۔ البتہ دشمنانِ یہود اور بعد کے عہد میں علمائے یہود بھی یہ سمجھنے سے قاصر رہے کہ وحی کا یہ غیر معمولی مقام، اس کی بصیرت کو اخذ کرنے اور اس کی روشنی سے اپنی راہوں کو منور کرنے میں ہے نہ یہ کہ فی نفسہ مقدساتِ وحی یا اس کے آثار میں کوئی ایسی جادوئی قوت ہے جو دشمنوں کی تباہی اور اپنوں کی تعمیر کی راہ ہموار کر سکے۔ اہلِ یہود جنھیں خدا نے سیادت عالم کے منصب عظیم پر فائز کیا وحی کے سلسلے میں مجرمانہ غفلت کے مرتکب ہوئے۔ اولاً انھوں نے صحیفۂ موسوی کو اپنی تشریحات کا تابع بنایا، اقوال بزرگان کو وحی پر فوقیت دی اور اس طرح زبانی اور تحریری وحی کے تصور نے ان کی نگاہوں میں توراۃ کی اہمیت اتنی کم کر دی کہ وہ اس کی صحت اور تحفظ کا انتظام بھی نہ کر پائے ثانیاً وحی کو دستور العمل بنانے کے بجائے انھوں نے اسے تبرکات کی حیثیت سے برتنے کی کوشش کی جس نے بچے کھچے آثار وحی کو بھی اس کے اصل وظیفے سے معطل کر دیا۔ اس طرح وحی کی یہ تجلی جو کبھی حاملین کے ہاتھوں میں تاریخ کی لگام تھما دیتی تھی، اہلِ یہود اس کی روشنی سے محروم ہو گئے۔

اہلِ یہود کی معطّلی کے بعد اس منصب عظیم پر آخری نبی کی امت کو فائز کیا گیا۔ بعثتِ محمدیؐ کے بعد اب قیامت تک جو کچھ بھی ہونا ہے اصولی طور پر اس کی سیادت امت مسلمہ کو سونپی گئی ہے۔ تاریخ کی یہ قرآنی تفہیم رسالت، آخرت، ہدایت (قرآن) کی طرح ہی اسلامی عقیدے کا ایک حصہ ہے جس کے بغیر خود تصور آخرت کو بھی قرآنی تناظر (perspective) میں نہیں سمجھا جا سکتا۔ امت مسلمہ جو صدیوں سے عمومی زوال کی زد میں ہے اس قرآنی تصورِ تاریخ کی تفہیم کے سلسلے میں سخت کرب اور پریشان خیالی (confusion) کا شکار رہی ہے۔ خیر امت کی خواب آسا فضا میں جینے والی ملت کے لئے یہ سمجھنا انتہائی مشکل ہے کہ آخر اس کے ہاتھوں سے تاریخ کی لگام کیونکر پھسلتی گئی ہے۔ آخری نبیؐ کے غیاب میں جب کارِ نبوت اہلِ ایمان کے ہاتھوں انجام پانا ہے تو تاریخ پر ان کی گرفت کیوں ڈھیلی ہو گئی ہے۔ سیادتِ عالم سے امت مسلمہ کی معطّلی کیا واقعی ظہور پذیر ہو چکی ہے؟ اس تلخ حقیقت کا ادراک مزید پیچیدگیوں کو جنم دیتا ہے جسے پُر کرنے کے لئے امت کے قصہ گو مفکرین نے مسیح

موعود، مہدیٔ آخر الزماں اور امام غائب کے تصورات وضع کئے ہیں لیکن مصیبت یہ ہے کہ ماضی میں مہدیت کے بے شمار دعویداروں کے سامنے آنے اور مجددین کی نشاندہی کے باوجود کسی واقعی مجدد کا انتظار ہنوز باقی ہے۔ آنے والا آخر کب آئے گا، تاریخ کا یہ انحراف کیسے دور ہوگا، امت مسلمہ کی تنصیب دوبارہ کیسے عمل میں آئے گی؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب میں ہمارے پاس سرِ دست انتظار کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ ایک ایسا نہ ختم ہونے والا انتظار جو صدیوں پر محیط ہے جس کے لئے نہ قرآن سے دلیل لائی جاسکتی ہے اور نہ ہی عقل سے۔

منصبِ سیادت سے امت مسلمہ کی معطّلی کے بعد تاریخ اپنے راستے سے دور جاپڑی ہے۔ تو کیا تاریخ کے اس انحراف کو دور کرنے کے لئے کسی نئے نبی کی آمد آمد ہے؟ اصولی طور پر تو امت مسلمہ اس بارے میں متفق ہے کہ ذاتِ ختمی رسالتؐ کے بعد اب کسی نئے نبی کی آمد کی کوئی گنجائش نہیں کہ آگے جو کچھ ہے وہ امتِ محمدیؐ کی سیادت میں ہی انجام پانا ہے۔ البتہ عملی طور پر معطّلی کی فضا میں جینے اور دن بدن زوال کے گرتے گراف نے ہمارے اندر سخت مایوسی کا احساس پیدا کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہم ختم نبوت کے دعویدار ہونے کے باوجود، مہدی، مجدد، امام آخر اور مسیح موعود کے حوالے سے ایک نئے نبی کی امید میں برے وقتوں کے گزرنے کا انتظار کررہے ہیں۔ صدیاں گزر گئیں، آنے والا نہیں آتا۔ امت پر زوال کے سائے مزید گہرے ہوتے جاتے ہیں۔

اہلِ یہود کی معطّلی ایک مستقل حکم تھا جس کے بعد منصبِ سیادت پر امت مسلمہ کو فائز کردیا گیا البتہ امت مسلمہ کی معطّلی وحی کے سلسلے میں اس کے اپنے غلو اور تقصیر کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے۔ یہ خود اس کا اپنا کیا دھرا ہے جس پر خدا نے اپنے فیصلہ کے مہر ثبت نہیں کی ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ایک نئے نبی کی آمد کی بشارت سنائی جاتی۔ امتِ مسلمہ کے موجودہ زوال پر قابو پایا جانا عین ممکن ہے۔ اہلِ یہود کے مقابلے میں امت مسلمہ کو ایک غیر معمولی تفوق یہ بھی حاصل ہے کہ جہاں اہلِ یہود کا وثیقۂ وحی، خمسۂ موسوی خرد برد کا شکار ہوگیا وہاں قرآنِ مجید صحت کے تمام تر التزامات کے ساتھ آج بھی اپنی اصل شکل میں موجود ہے جسے امت میں حجۃ من بعد الرسل کی حیثیت حاصل ہے۔ گویا وحی کی تجلی ایک بار پھر ہماری راہیں منور کرسکتی ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ ہم اسے کتاب برکت کے بجائے دستور العمل کی حیثیت سے قبول کرنے کا حوصلہ پیدا کریں۔ البتہ صدیوں کے انحراف کے بعد یہ کام مشکل ہے اور اسے وہ ذہن انجام نہیں دے سکتا جس پر ﴿نحن وجدنا آباؤنا اولین﴾ کی نفسیات حاوی ہو اور جو زوال کے تدارک کے لئے بھی ان ہی اسباب کو استعمال میں لانے کا خوگر ہو، جو ہمارے لئے زوال کا اصل سبب رہی ہوں۔

چودہ صدیوں پر مشتمل ہماری ملّی تاریخ میں ایسے حوادث کی کمی نہیں جن سے مختلف اوقات میں ہمارے

نہ تھمنے والے زوال کی بار بار تصدیق ہوتی رہی ہو۔ فتنۂ قتلِ عثمان ہو یا جمل اور صفین کی خانہ جنگیاں، بغداد اور غرناطہ کا سقوط ہو یا مغل دہلی اور خلافت عثمانی کی تباہی، یہ ہماری تاریخ کے وہ لمحات ہیں جب من حیث القوم ہمارا وجود اپنے زوال کی سرعت اور شدت کے سلسلے میں ششدر رہ گیا تھا۔ ہم ابھی ایک حادثے کی ماہیت اور شدت کا پوری طرح ادراک بھی نہ کر پائے تھے کہ پے در پے دوسرے حوادث پیش آتے گئے۔ یہاں تک کہ تاریخ کو کبھی اپنی مٹھی میں رکھنے والی امت خود تاریخ بن کر رہ گئی۔

تاریخ کے ایک طالب علم کے لئے یہ امر بھی کم باعث استعجاب نہیں کہ صدیوں سے جاری زوالِ امت پر بندھ باندھنے کے لئے گو کہ ہر عہد میں علماء ودانشور اپنی سی جدوجہد کرتے نظر آتے ہیں۔ البتہ زوال کے اسباب پر سنجیدہ غوروفکر حیرت انگیز طور پر بہت کم دیکھنے کو ملتا ہے۔ ہمارے علماء ومفکرین نے اس سوال کو راست غوروفکر کا موضوع بنانے کے بجائے مسلم ذہن کے داخلی خلفشار اورنظری بحران پر کہیں زیادہ توجہ دی ہے۔ شافعی، اشعری اورغزالی ہماری فکری تاریخ میں بظاہر روشن میناروں کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے عہد میں مسلم فکر کے داخلی تضادات کو دور کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ البتہ یہ تمام مجتہدانہ کوششیں ایک قسم کے مصالحانہ رویہ کی حامل تھیں جس سے فوری طور پر بحران کے ازالے کا احساس تو پیدا ہوا البتہ کوئی ایسا انقلاب انگیز قدم نہ اٹھایا جاسکا جس سے مسلم فکر کے لئے اپنے اصل مآخذ تک لوٹنے کی راہ ہموار ہوتی۔ عملاً ہوا یہ کہ اِن مجتہدین کی کوششیں مزید الجھنوں کو جنم دے گئیں۔ بلکہ اگرمحتاط الفاظ میں کہا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حضرات اپنے اپنے عہد میں مصالحتی فارمولے کی تلاش میں التباساتِ فکری کی دھند چھانٹنے کے بجائے انہیں درجۂ استناد دے گئے۔ ہماری توجہ زوال کے اصل اسباب کی طرف مبذول نہ ہوسکی۔ ایک polemics دوسرے polemics کو نگلتی رہی۔ اہل الرائے پر اہل الحدیث کی فتح، اعتزال پر اشعریت کا غلبہ، فقہ ظاہر پر فقہ باطن کی کامیابی کے نتیجے میں اسلام کا جو مقبول عام ایڈیشن تیار ہوا وہ اپنے اصل قرآنی قالب سے مسلسل دور ہوتا گیا۔ وحی کی تجلّیوں پر ہماری تعبیرات کی دبیز چادر نے ہمیں مآخذ وحی سے اتنا دور کر دیا کہ ہم اس تلخ حقیقت کا ادراک کرنے کے قابل بھی نہ رہے۔ جن لوگوں نے ہمارے زوال کو سمجھنے کی سنجیدہ کوشش کی اور اسے اپنی گفتگو کا راست موضوع بنایا ان کی نگاہیں بھی زوال کے سیاسی مظاہر میں الجھ کر رہ گئیں۔ ابن خلدون نے جسے ہماری تاریخ میں پہلے باقاعدہ مؤرخ کی حیثیت حاصل ہے، ایک نظری امت کے زوال کو نظری بنیادوں پر سمجھنے کے بجائے اسے خالص سیاسی اور سماجی اصطلاحات میں سمجھنے کی کوشش کی۔ خلدون کی یہ دریافت جسے وہ عصبیہ سے تعبیر کرتا ہے صدیوں تک ہمارے درمیان آخری اور قطعی جواب کے طور پر دیکھی جاتی رہی۔ جس کی موجودگی میں

کسی تلاش واقعی کی طرف ہماری توجہ نہ ہوسکی۔ ہم چونکہ اسباب زوال کو سیاسی عوامل میں تلاش کرنے کے خوگر ہو چکے تھے اور عروج وزوال کو سلطنت کی قوت وشوکت سے ناپنے کے عادی تھے، اس لئے خلافت عباسیہ کے تاراج ہونے کے باوجود اسپین اور ہندوستان میں مسلم حکومتوں کا جاہ وحشم ہمیں مسلسل دھوکہ دیتا رہا۔ بلکہ بعض صاحبِ فکر شاعروں نے ہماری شوکت وذلت کی بیک وقت صورتحال کو ''جہاں میں صورت خورشید جینے'' سے تعبیر کیا اوراسے اہلِ ایمان کا خاصّہ بتایا۔قوموں کےعروج وزوال کوسلطنت کے جاہ وحشم سے ناپنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم صدیوں اپنے زوال کے گرتے گراف کا واقعی ادراک کرنے سےمحروم رہے۔ دینِ اسلام کوشوکتِ اسلام کی اصطلاحوں میں سمجھنے اور اسے ہی اسلام کا مستند قالب قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ زوال زدہ عباسی بغداد جہاں مسلم فکر کے نظری بحران اورتشتّت کی بنیاد رکھی گئی، ہماری ملّی تاریخ میں اسلام کے عہد زریں کی حیثیت سے یاد کیا جانے لگا اور ہمارے علماء ودانشور عہدعباسی کے جاہ وحشم کو اسلامی تہذیب وثقافت کے منتہیٰ ومقصود کی حیثیت سے پیش کرنے لگے۔ صدیوں ہم محض سیاسی قوت کو ہی ''کلمة اللّٰهِ هي العليا'' کا مترادف سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔ حالانکہ عباسی بغداد کا ''عہدزریں'' نبوی ماڈل سے یکسر مختلف تھا۔ رسول اللہ ﷺ کی بعثت نہ تو عرب سلطنت (empire) کے قیام کے لئے ہوئی تھی اور نہ ہی اسلامی فکر میں جابر بادشاہوں اورتوسیع پسند حکمرانوں کے لئے کوئی گنجائش تھی۔ عباسی بغداد کا عہد زریں جس قوت وسطوت اورجاہ وحشم سے عبارت تھا اس کی نظری اورتہذیبی بنیادیں غیر قرآنی ثقافت میں تھیں، یہ وہ صورتحال قطعی نہیں تھی جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے ﴿كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ کہ اگر ایسا ہوتا تو چشم زدن میں کلمہ طیبہ کا یہ مظہر منگولوں کے ہاتھوں فنا نہ ہوجاتا۔ ہم عرصہ ہائے دراز تک مسلم قوت کے عروج کوعروجِ کلمہ سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا رہے۔

مسئلہ زوال پرلکھی جانے والی تحریریں **اولاً** تو نفسِ مسئلہ سے راست خطاب نہیں کرتیں۔ **ثانیاً** انھیں ایک خانگی بحث (internal debate) کے بجائے ایک ایسے مباحثہ (polemics) کے طور پر دیکھا گیا ہے جس کے مخاطب مسلمانوں سے کہیں زیادہ غیرمسلم ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے یہاں اس مسئلہ پرتقریباً اتفاق پایا جاتا ہے کہ ہمارے تمام تر زوال کا سبب دینِ اسلام سے ہماری دوری ہے اور یہ کہ دین پر پھر سے ہمارا عامل ہوجانا ہمیں دوباہ سیادت عالم پر فائز ہونے کا موجب ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ فی نفسہ اس بیان میں کہیں نہ کہیں حقیقت ضرور مستور ہے۔ البتہ مسائل پرمسلمات اور معتقدات کی اصطلاحوں میں کلام انھیں دراصل حقائق کا درجہ دے دینا ہے جہاں دماغ کوتحریک دینے کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ دینِ اسلام کی طرف ہماری واپسی یقیناً

پھر سے ہمیں اپنے فریضۂ منصبی پر فائز کردے گی۔ البتہ دین کی طرف یہ واپسی ہو کیسے؟ اس سوال کا شافی جواب dogmatic epistemology میں فراہم کرنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دین کی طرف واپسی یا ازسرِ نو دین پر عامل ہونے کا نعرہ اپنی تمام تر جذباتی اپیل کے باوجود ہمارے لئے قابلِ عمل خیال نہیں بن پاتا اور ہم دین کے نام پر ان مظاہر میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جن کو ہمارے متکلمین اور فقہاء نے قبول عام دین کی حیثیت سے مختلف اوقات میں پیش کیا ہے۔ دین کی یہ مختلف تعبیریں ایک دوسرے میں گڈ مڈ ہوتی رہتی ہیں اور بسا اوقات باہم متصادم بھی ہوجاتی ہیں۔ ایسی صورت میں عاملین کے لئے یہ طے کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ دین کی کون سی تعبیر (edition) مستند ہے اور کس تصور (edition) کو اختیار کرنے کے نتیجے میں اہلِ ایمان پر دوبارہ فضیلت وسیادت کے دروازے کھل سکتے ہیں۔

صدیوں سے ہمارے مفکرین کی ایک قابلِ ذکر تعداد اجتہاد واتحاد کے فقدان کو ہمارے زوال کا سبب بتاتی رہی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ زندہ قوموں کے لئے بیدار ذہنی اور قبول و رَدّ کی عقلی صلاحیت بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ وحی کی تفہیم اہلِ ایمان کے لئے نیک وبد کا ایک ایسا پیمانہ (parameter) فراہم کرتی ہے جس کی روشنی میں وہ پیش آمدہ مسائل پر پُراعتماد آزادانہ غوروفکر کا کام انجام دے سکتا ہے۔ بڑی بڑی شخصیات کے بت، تہذیبوں کی سحرانگیزیاں، فلسفیوں کی نکتہ رسی اور احبار ورہبان کی موشگافیاں وحی کی کسوٹی پر اپنا اعتبار کھودیتی ہیں۔ یہ اجتہادی اور عقلی رویہ اہلِ ایمان کا وہ خاصہ ہے جس کا بیان قرآن میں جابجا پایا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تقلیدِ آباء سے کنارہ کشی کے بغیر وحی کو اس کی اصل روشنی میں واقعی آب وتاب کے ساتھ سمجھنا ممکن نہیں۔ یہ کام عہدِ رسولؐ میں جتنا ضروری تھا اتنا ہی ہر زمانے میں اہلِ ایمان کے لئے لازم ہوگا۔ البتہ دینی ثقافت کے گرد جوخودرو پودے اُگ آتے ہیں اس کو جزوِ دین قرار دینے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوجانا ایک متوارث مذہبی عمل ہے۔ ہمارے یہاں جن لوگوں نے اجتہاد کا غلغلہ بلند کیا وہ اپنی تمام تر مجتہدانہ رفعتوں کے باوجود وحی پر خود اس کے اپنے فراہم کردہ معیار (paradigm) کے اندر غوروفکر کی ابتداء کرنے میں ناکام رہے۔ مجتہد مطلق کا تصور ہمارے لئے خواب وخیال قرار پایا البتہ اس کے ظہور کے لئے ہم من حیث القوم مشتاق اور مضطرب دکھائی دیئے۔ لیکن کسی ایسے مجتہد کے ظہور پر تقلیدی مفکرین نے جو مہریں لگا رکھی تھیں ہم انہیں توڑنے کی جرأت پیدا نہ کرسکے۔ مجتہد کے لئے جامع العلوم کی عبقری شرائط کے گرد تقدسات کا جو ہالہ گزرتے وقت کے ساتھ ساتھ وسیع ہوتا جاتا تھا اس پر اجتہاد کے علمبردار کوئی واقعی ضرب لگانے میں ناکام رہے۔ اجتہادِ فکری کے بغیر ایک ایسی امت میں جو ذہنی تشتت اور فکری بحران کا شکار ہو اتحاد کا حصول ایک ناممکن العمل خیال تھا۔ ایسی صورتحال میں نئی صبح

کے متلاشیوں کو ایک ایسی صورتحال سے دوچار ہونا فطری تھا گویا ظلمتِ شب میں فوج کا ایک دستہ اپنی ہی فوج کے دوسرے دستے سے برسرِ پیکار ہو۔

تاریخ کی قرآنی تفہیم کی روشنی میں یہ بات تو وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ منصبِ سیادت سے ہماری معطّلی دراصل ہمارا اپنا کیا کرایا عمل ہے جس کے تدارک کی پوری گنجائش موجود ہے۔ البتہ اسباب زوال کے تعین میں اگر ہماری نگاہیں غیر قرآنی تناظر (perspective) میں الجھ کر رہ گئیں تو سیادت تک واپسی کا یہ کام انجام نہیں پاسکے گا۔ عرب عصبیت ایک عرب سلطنت (Empire) قائم کرسکتی ہے ۔ البتہ عالمی معاشرے کا قیام نظری بنیادوں پر ہی انجام پاسکتا ہے۔ ایک ایسا نظریہ جو آفاقی لب ولہجہ کا حامل ہو، جہاں زمان ومکان اور رنگ ونسل کی شناخت، اپنی وقعت کھو دے۔ ایک ایسے آفاقی معاشرے کی تشکیل صرف وحی کی بنیاد پر ہوسکتی ہے۔ انسانی ساخت کے کسی نظریے یا فلسفے میں اتنی ہمہ گیری اور وسعت نہیں ہوتی کہ وہ ہر ذہن کو اس کے تمام تر فطری ابعاد کے ساتھ قبول کرسکے۔ مشرق میں فلسفے کا زوال یا عقلی رویے کی بیخ کنی کو بھی زوال کی کلید کے طور پر دیکھا جانا صحیح نہیں ہوگا۔ شبلی نعمانی کا یہ خیال کہ معتزلہ کی شکست میں ہمارے زوال کے اسباب پوشیدہ ہیں، ایک پیچیدہ مسئلہ کا ایک سادہ سا ادراک ہے۔ نئے عہد کے معتزلی اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود ہمیں موجودہ صورتحال سے نہیں نکال سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلم فکر میں اس کی تاریخ کے بحرانی لمحات میں شافعیت، اشعریت اور غزالیت کی فتح نے اس کو وحی کے اصل سرچشمے سے دور کردیا۔ ہمارے زوال کی روداد معتزلہ کے زوال سے کہیں زیادہ دوسرے متبادل فکری قالب کی فتح میں پوشیدہ ہے۔ فکری اسلام کے یہ متبادل قالب جو صدیوں کی ترکیبِ باہمی (synthesis) کے نتیجے میں ہم تک منتقل ہوئے ہیں، ان کی تعمیر میں ہمارے متکلمین، فقہاء اور دانشوروں کے انسانی ذہنوں کا اہم رول ہے۔ جب تک اسلام کی اصل تصویر، ان انسانی تعبیرات سے ماوراء، صرف اور صرف وحی کے paradigm میں، ازسرِنو دریافت نہیں کی جاتی، ہمارے لئے سیادتِ عالم کی کلید کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

مشکل یہ ہے کہ ہمارے تہذیبی اور علمی سرمائے پر قدامت کا رنگ بری طرح غالب ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دین اور اس کے متعلقات پر غور وفکر کے لئے پچھلی صدیوں میں واپس جانا ضروری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ امت مسلمہ کے جاری زوال کو روکنا چاہتے ہیں وہ قدیم تہذیبی سرمائے یا اس کے آزمودہ سانچوں میں کوئی کشش نہیں پاتے۔ نئی دنیا میں تہذیبی اور فقہی اسلام کو قابلِ عمل تصور کی حیثیت سے نہیں دیکھا جاتا۔ لہٰذا ایسے مجتہدین کی پہلی ترجیح یہ ہوتی ہے کہ وہ صورتحال کے ازالہ کے لئے جدید دنیا کی نامذہبی سیکولر epistemology کو بروئے کار لائیں۔ نئی epistemology اپنے ساتھ نئے تصورات بھی لاتی ہے۔ گزشتہ تین سو سالوں میں

ہماری اجتہادی اوراحیائی مساعی پراجنبی تصورات اورنمونوں کے اثرات خاصے واضح ہیں جنہوں نے بیسویں صدی میں ایک نظری، قرآنی داعیانہ امت کے بالمقابل "تحریک اسلامی" کے مختلف قالب کا تصور پیش کیا ہے۔ D-8،OIC جیسی کوششیں بھی ان ہی epistemology کی پیداوار ہیں جو ہمارے زوال کی تلافی میں اس لئے ناکام رہی ہیں کہ ان ہیئتوں کے معمار ہمارے زوال کا سرے سے کوئی ادراک نہیں رکھتے۔ ہمارا تہذیبی سرمایہ خواہ کتنی ہی قدامت کا حامل کیوں نہ ہو اسے یکسر نظر انداز (by-pass) کرنا اسی قسم کے بے راہ روی کو جنم دے گا جس کے شکار مسلمانوں کے سیکولر معمارانِ قوم رہے ہیں۔ تہذیبی اور علمی سرمایے کی طرف ہمارا رویہ ایک ایسے ورثہ (heritage) کا ہونا چاہئے جس میں ایک طرف اگر ہمارے فکری انحراف کی عبرت ناک داستان محفوظ ہے تو دوسری طرف ان ہی مآخذ میں عہدِ رسولؐ سے نسل بعد نسل منتقل ہونے والا ایک نامحسوس تسلسل بھی ہے۔ اس تسلسل کو دریافت کرنا انتہائی حساس اور پیچیدہ عمل ہے جس کے لئے تمام تر بصیرت وحیٔ ربانی کے اندر سے برآمد ہونی چاہئے ورنہ ہوگا یہ کہ موجودہ زوال سے نکلنے کی ہماری خواہش ہمیں عصرِ حاضر کے التباسات میں مزید الجھا دے گی اور جس طرح ماضی میں کوئی ڈیڑھ سو سال تک یونانی تعقل پسندی ہمارا راستہ روک کر بیٹھ گئی تھی اسی طرح عہدِ جدید کے فکری التباسات سے باہر آنے میں بھی ایک طویل مدت صرف ہوجائے گی۔

اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے تہذیبی سرمایے پر جو تقلیدی اور قدامت پرستانہ رنگ غالب ہے اس نے ہمیں ماضی میں خاصا نقصان پہنچایا ہے اور مستقبل میں بھی کسی نئی ابتداء میں یہ مسلسل حارج ہوتا رہے گا۔ البتہ اس کا حل یہ نہیں کہ ہم سرے سے ہزار سالوں پر مشتمل اس تہذیبی سرمایے سے بے نیاز ہوجائیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم پرانے مسلمات کا ازسرِ نو محاکمہ کریں اور کمال جرأت وفراست کے ساتھ وحیٔ ربانی کی روشنی میں ان کی صحیح قدر و قیمت متعین کریں۔ ابتدائی صدیوں میں ہی ہمارے یہاں علم کے تصور میں بعض ایسی بنیادی تبدیلیاں پیدا ہوگئی تھیں جس نے آگے چل کر غور وفکر کی راہ مسدود کردی۔ گزشتہ مباحث میں ہم نے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ کس طرح پہلی صدی ہجری کے دوسرے نصف سے آثار و روایات کا علم رکھنے والوں کو علم کے حوالے سے خصوصی تفوق حاصل ہوگیا تھا۔ آثار و ایامِ رسولؐ سے مسلمانوں کی قلبی وابستگی نے محدثین کے لئے خصوصی قدر ومنزلت پیدا کردی تھی۔ عہدِ عباسی میں جب مسلم معاشرے میں مختلف سطحوں پر ثنویت کا حملہ تھا، دین اور دنیا کا بُعد بڑھتا جاتا تھا، مسلمانوں کے یہاں علم کے تصور میں بھی ثنویت کو داخلہ مل گیا۔ علم دین کے حوالے سے علماء وفقہاء نے اپنے آپ کو خصوصی اعزاز واکرام کا مستحق گردانا۔ روایتوں کی جمع وتدوین، فقہ کی فروعات، رأس العلم کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ جن لوگوں نے تسخیر کائنات کی قرآنی دعوت اور خدا کی

کائنات میں غور وفکر کو اپنا وظیفۂ حیات قرار دیا وہ ایک طرح کے احساسِ جرم میں جیتے رہے۔ گویا انھوں نے علم کی برتر شاخ کو چھوڑ کر نسبتاً کم تر درجے کے علوم کو اپنی زندگی کا محور بنایا ہو۔ اس طرزِ فکر کا ایک دوسرا نقصان یہ ہوا کہ غیر دینی علوم کے حاملین وحی سے یکسر بے نیاز ہوگئے۔ ان کا طرزِ زندگی فقہاء وعلماء سے مختلف آزاد مشربی کا حامل نظر آنے لگا۔ ابن رشد، فارابی اور ابن سینا جیسے لوگ اگر عین مسلم ثقافت میں آزاد مشربی کے علمبردار نظر آئے اور ان کا وحی سے تعلق ٹوٹ گیا تو دوسری طرف خود علمائے کرام بھی وحی کے بجائے متقدمین کی تعبیرات کو دینی علوم سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے۔ پچھلے صفحات میں ہم نے اس طرف تفصیل سے اشارہ کیا ہے کہ کس طرح روایتوں اور فقہ کو دینی زندگی کے لئے مسلمہ منشور کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اور یہ خیال عام ہوا کہ فقہاء، متکلمین اور متصوفین نے قرآن سے سارا عطر کشید کرلیا ہے اور یہ کہ ان کی کتابوں میں جو کچھ ہے وہ اسی قرآنی ہدایت کا سیدھا سادہ بیان ہے۔ علم کے سلسلے میں ہمارے یہاں ثنویت کے رواج پا جانے سے سنگین اور دوررس اثرات پیدا ہوئے۔ صدیاں گزر گئیں ہم تسخیرِ کائنات کو قرآنی paradigm سے باہر ایک اجنبی اور کمتر درجے کا علم سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ جس امت کو سیادتِ عالم کے منصب پر فائز کیا گیا ہو وہ اگر تسخیرِ کائنات کے سلسلے میں احساسِ جرم کا شکار ہوجائے تو اس مقام سے اس کی معطّلی ایک منطقی اور لازمی امر ہے۔ اہلِ یہود بھی صدیوں توراۃ کے سلسلے میں اِسی غلط فہمی کا شکار رہے۔ آج بھی ان کے یہاں قدامت پرست مذہبی حلقوں میں زندگی کا بنیادی وظیفہ توراۃ کا مولویانہ علم حاصل کرنا سمجھا جاتا ہے۔ جو لوگ کسب معاش کی دوڑ دھوپ میں مبتلا ہیں ان کا یہ عمل غیر توراتی اور کارِ لایعنی بتایا جاتا ہے۔ الّا یہ کہ ان کا مقصد یہ ہو کہ وہ دنیا کما کر اپنا مال طالبین توراۃ کی خدمت پر صرف کریں۔ اس خیال کے مطابق توراۃ کی مولویانہ تعلیم کے علاوہ کسی اور علم کا حاصل کرنا گناہ سے کم نہیں۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے مشرقی یورپ میں اہلِ یہود کے مابین اس بحث نے شدت اختیار کی آیا کتب دینیہ کے علاوہ دوسری کتابوں کے مطالعے کی بھی کوئی گنجائش پیدا ہوسکتی ہے؟ یہودی فقہاء نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ ان اوقات میں یا ان مقامات پر جہاں توراۃ کا پڑھنا ممنوع ہے اور جس سے انسانوں کو مفر نہیں، سیکولر نوعیت کی کتابیں پڑھنے کی اجازت دے دی۔ اس عہد میں ہمیں یہودی اہلِ علم کے ہاں قبض کی عام شکایت ملتی ہے۔ گھنٹوں سیکولر لٹریچر کے مطالعے کے لئے علم کے شائقین بیت الخلاء میں وقت گزارتے نظر آتے ہیں۔ ربائیوں کی اس حیلِ فقہی نے یہودی ذہن کو ایک حیرت انگیز علمی دھماکے سے دوچار کردیا۔ آناً فاناً اہلِ یہود کے درمیان سے مفکرین کی ایک بڑی تعداد سامنے آگئی۔ گو کہ قدامت پرست مذہبی حلقوں میں سیکولر علوم کے سلسلے میں احساسِ جرم باقی رہا لیکن اس کی پہلی سی وہ گرفت یہودی ذہن پر برقرار نہ رہ سکی۔ مسلم ذہن کو حرکت

میں لانے کے لئے ضروری نہیں کہ اسی یہودی تجربے کا سہارا لیا جائے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ تصورِ علم کے سلسلے میں ہمارے یہاں جو التباسات در آئے ہیں اس کا وحی کی روشنی میں ازسرِنو محاکمہ کیا جائے۔ تب ہی یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے جامد ذہنوں کو حرکت دینے کے قابل ہو سکیں۔

وحی کی ازسرِنو بازیافت ہمیں ان اجنبی paradigm سے آزاد کر سکتی ہے جس کے اندر مسلم فکر صدیوں سے operate کر رہی ہے۔ اپنے زوال کے سدباب کے لئے ہم جن اجنبی نمونوں (models) کا سہارا لیتے ہیں یا جن اجنبی مآخذ سے اپنی فکر کا چراغ روشن کرنا چاہتے ہیں وہ زوال کے دلدل میں ہمیں مزید الجھا دیتے ہیں۔ گویا قرآنی paradigm سے دور ہمارا فکری کارواں ایک گرداب بے کنار (vicious circle) میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ افسوس کہ ہمیں اس سنگین صورتحال کا ادراک بھی نہیں۔ صدیوں سے ہم اپنے فکر و عمل میں ثنویت کے ایسے خوگر ہو گئے ہیں کہ ہمیں اپنے فکر و عمل کا واضح تضاد بھی معمول کی اسلامی زندگی معلوم ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں زوال کے سدباب کے لئے اٹھائے جانے والے اقدامات کی ہم اگلے لمحے نفی کرتے نظر آتے ہیں۔ وحی کی روشنی جب گم ہو جائے تو فکر و عمل کا تضاد نظر آ سکتا ہے اور نہ ہی محاکمہ کا کوئی حتمی پیمانہ جس کی بنیاد پر ہم اپنا تنقیدی جائزہ لے سکیں۔

گزشتہ تین سو سالوں میں دنیا کے مختلف علاقوں میں امت مسلمہ نے بے شمار قربانیاں دی ہیں۔ احیاء کی یہ تمام کوششیں جو کہیں استبداد مخالف تحریک کی شکل میں سامنے آئیں اور کہیں اسلامی ریاست کے قیام کو اپنا ہدف قرار دیا، بے دریغ قربانیوں کے باوجود اگر آنے والے دنوں میں ان پر مسلم قومیت، عرب قومیت یا قومی ریاست (nation-state) کے تصورات نے غلبہ پالیا تو اس کی بنیادی وجہ یہی تھی کہ احیاء کی یہ مضطربانہ کوششیں رأس المسئلہ کا ادراک کرنے میں ناکام رہیں۔ ان کی تمام تر توجہ مظاہر میں الجھ کر رہ گئیں۔ علامات (symptoms) کو ہی انھوں نے اصل مرض قرار دے ڈالا۔ مسلم قومیت کا تصور دراصل فقہی اسلام سے مستعار ایک خیال ہے جس میں نہ تو اسلام کی آفاقیت سما سکتی ہے اور نہ ہی عام انسانوں کے لئے فقہی اسلام کے اس قالب میں کشش کا کوئی سامان ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے اولوالعزم نفوس کی قربانیاں اگر مطلوبہ نتائج پیدا کرنے میں ناکام رہیں تو اس کا اصل سبب یہی ہے کہ صلحائے امت نے ان اقدامات کا تانا بانا محض اپنی عقل و فراست سے تیار کیا۔ وحی کی روشنی میں صورتحال کا محاکمہ کرنے اور کلیدِ وحی سے مسائل کا قفل کھولنے کی کوئی واقعی کوشش نہیں کی گئی۔ دین کا فقہی تصور نہ صرف یہ کہ ہمیں وحی کی لازوال تازگی سے محروم کر دیتا ہے بلکہ یہ امت کو داخلی طور پر مستقل توڑ پھوڑ میں مبتلا رکھتا ہے۔ فقہی اسلام نے مسلم فکر میں تفرقہ، گروہ بندی، تنگ نظری،

عدم رواداری اور اکرامِ مسلم کے خاتمے کی راہ ہموار کی ہے۔ آج امت کے مختلف گروہوں کو اپنی اجتماعی شناخت سے کہیں زیادہ اگر گروہی شناخت پر اصرار ہے تو اس کی وجہ بھی یہی بنیادی نکتہ ہے کہ ان بے چاروں کا وحی سے راست رابطہ منقطع ہو چکا ہے۔ فقہی کتابیں اور گروہی لٹریچر مسلکی تعصّبات کو ہی ہوا دے سکتی ہیں۔ ان سے یہ توقع بے جا ہے کہ وہ اہلِ ایمان کو من حیث الامۃ متحرک کر سکیں گی۔ سنی ہوں یا شیعہ یا ان دونوں حلقوں میں پائے جانے والے اہلِ ایمان کے مختلف گروہ، اصولی طور پر تو سب کے سب قرآن مجید کو اپنے فکر وعمل کی کلید بتاتے ہیں۔ البتہ عملی طور پر ہر گروہ نے اپنی اپنی دینی کتابوں کا ایک دفتر تیار کر رکھا ہے۔ مختلف فرقوں کی مذہبی مشین کو متحرک رکھنے میں ان کی مرتب کردہ دینی کتابیں ہی اصل فریضہ انجام دیتی ہیں ۔ قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسی کتاب برکت کی ہے جو تمام گروہوں کے نزدیک یکساں معتبر تو ہے البتہ اس سے مذہبی زندگی کی ترتیب وتنظیم میں کوئی مؤثر کام نہیں لیا جاتا۔ اصل مآخذ ہدایت کی معطّلی اور ذیلی مآخذ کے وجود میں آ جانے سے امت مسلسل انتشارِ فکری کی زد میں ہے ۔ خود اہلِ ایمان کے مابین ایک دوسرے پر اعتماد مفقود ہے۔ دشمنوں کے خلاف ہمارا وقتی اتحاد اگر خطرہ ٹلتے ہی دوبارہ بکھر جاتا ہے، ہماری تلواریں آپس میں الجھ جاتی ہیں یا خود اہلِ ایمان کے مذہبی گروہ ایک دوسرے کی مساجد پر حملے اور ایک دوسرے کا خون مباح سمجھتے ہیں تو اس کی وجہ اسلام کا وہ زوال زدہ تصور ہے جو اضافی دینی لٹریچر کی پیداوار ہے۔ ہر فرقے نے خود کو برحق باور کرانے اور دوسرے کی تذلیل و تکفیر بلکہ تدفین تک کے لئے آثار وروایات پر مشتمل، اقوال بزرگاں سے تقدس یافتہ، وافر لٹریچر تیار کر رکھا ہے۔ جب تک اس اضافی دینی فہم کو اعتبار ملتا رہے گا امت اپنے داخلی انتشارِ فکر وعمل سے نجات نہیں پا سکتی۔ احیاء کی ہماری تمام تر مساعی اور زوال سے نکلنے کی تمام تر ترکیبیں آپس میں ہی الجھ کر رہ جائیں گی۔ وحی سے بے نیاز ہو کر ہم زیادہ سے زیادہ مسلم قومیت کی لڑائی لڑ سکتے ہیں جس پر کبھی تو استعمار مخالف تحریک کا گمان ہوگا، کبھی ثقافتی، تہذیبی، لسانی اور مکانی قومیتوں کا رنگ ان پر غالب آ جائے گا اور کبھی مشرق اور مغرب کے درمیان راست تصادم کا منظر نظر آئے گا۔ اضافی دینی لٹریچر چھوٹی گروہی شناخت کو تقویت دے سکتا ہے۔ یہ صورت حال دشمنوں کے لئے مشکلیں تو ضرور پیدا کر سکتی ہے البتہ اس میں وہ قوت نہیں کہ وہ اسلام کی اس آفاقی تحریک کو جنم دے سکے جسے امت مسلمہ کے تمام ہی گروہ اور اس گروہ سے باہر سعید، صالح روحیں اسے اپنا اجتماعی مشن قرار دے سکیں۔ صدیوں سے ہم جس دینی فہم کے اسیر ہیں وہ اپنی انتہا پر زیادہ سے زیادہ ایک بین الاقوامی انارکی کو جنم دے سکتی ہے۔ یہ موجودہ نظام کو زک تو ضرور پہنچا سکتا ہے البتہ اس میں یہ قوت نہیں کہ وہ ایک متبادل نظام کا ڈول ڈال سکے۔ واقعہ یہ ہے کہ گزشتہ صدیوں میں جو لوگ زوال پر بندھ باندھنے کی مضطربانہ کوششیں

کرتے رہے ہیں انھوں نے فقہی اسلام سے ماوراء اسلام کی آفاقیت اور معنویت (relevence) کو دریافت کرنے کی کوشش کم ہی کی ہے۔ اس آفاقی اسلام کی دریافت کے لئے لازم ہوگا کہ ہمارے دل ودماغ وحی کے چیلنج کو قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ یہ عمل اضافی دینی لٹریچر کو فراموش (roll-back) کرنے کے مترادف ہوگا۔ گویا جب تک اہلِ ایمان اپنی خود ساختہ گروہی اور فقہی شناخت کو کالعدم قرار نہیں دیتے، جب تک شیعہ اپنی شیعیت سے دست بردار نہیں ہوتے اور سنّی اپنی سنیت ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے، نہ تو اصل اسلامی شناخت کی تشکیل ممکن ہے اور نہ ہی صدیوں سے انحراف کے شکار مسلم فکر کے لئے قرآنی paradigm میں لوٹنا ممکن ہے۔

زوال کے مختلف ابعاد کا ادراک ایک نئے غوروفکر کا طالب ہے۔ آفاقی اسلام کے جس نظریے کا اتمام آپ ﷺ کی بعثت کے ساتھ ہوا اور انسانی معاشرے میں تبدیلی کے جس عمل (process) کا آپ ﷺ کے ہاتھوں آغاز ہوا تھا اس کے اثرات تب سے اب تک انسانی تاریخ پر مسلسل مرتب ہوتے رہے ہیں۔ مسلم فکر کے زوال اور فقہی اسلام کی تشکیل کے باوجود ﴿لقد کرمنا بني آدم﴾ کا منشور، تاریخ کے ہر دور میں، ہر خطے اور ہر قوم کی سعید روحوں کو مسلسل اپنی طرف متوجہ کرتا رہا ہے۔ جدید دنیا میں، جس کی تعمیر کا سہرا بڑی حد تک مغرب کے سر ہے، انسانی حقوق، انفرادی آزادی، حقوق نسواں اور حقوق اطفال کا تصور تہذیبی، ثقافتی، سیاسی اور مذہبی خودمختاری کی باتیں اچانک اٹھارہویں صدی کے صنعتی انقلاب کے نتیجے میں عدم سے وجود میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ ان تصورات کو عام کرنے اور انسانوں کو خود اپنے اظہار کے لئے ماضی کے مقابلے میں آج نسبتاً کہیں زیادہ جو ماحول میسر آیا ہے اس کا تعلق مختلف سطحوں پر ان ہی انبیائی تحریکوں سے ہے جس کی قطعی تصویر آپ ؐ کے پیغام میں نظر آتی ہے۔ اسلام صرف فقہی طور پر خود کو مسلمان کہنے والوں کا دین نہیں بلکہ اس کی آغوش میں وہ تمام سعید روحیں سکینت و رحمت حاصل کرسکتی ہیں جو اپنے قول وعمل سے اَسۡلَمۡنَا کی گواہی دے رہی ہوں اور جن کے اعمال صالحہ انھیں ان برگزیدہ نفوس میں شامل کرلیتے ہوں جن کے بارے میں قرآن کا بیان ہے:

﴿**ليسوا سواءً من اهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيٰت الله آناء الليل وهم يسجدونo يومنون بالله واليوم الآخر ويامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون في الخيرات و أولئک من الصٰلحينo**﴾ (آل عمران:۱۱۳،۱۱۴) ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کو ایک نظریاتی شناخت (ideological badge) کی حیثیت سے برتنے یا ملی قومی شناخت قرار دینے کے بجائے ایک آفاقی نظری تحریک کے طور پر دیکھا جائے۔ قرآنی paradigm میں اس بات کی وافر گنجائش موجود ہے کہ وہ فقہی مسلمانوں

سے ماوراء اَسْلَمْنَا کے حاملین کو اپنے دامن میں پناہ دے سکے خواہ ان کا تعلق کسی رنگ ، نسل، ملک یا کسی بھی فرقے سے ہو۔ کفر کے مقابلے میں اہلِ ایمان کا اتحاد دین کے فقہی ادراک (perception) پر نہیں بلکہ وحی کے آفاقی تناظر (framework) میں ہی ممکن ہے۔ ہم جب تک ایک ایسے اسلام کو اپنی گرفت میں نہیں لاتے جو انسانی تعبیرات سے ماوراء ہو، جس پر انسانی تعبیرات نے حجابات عائد نہ کئے ہوں، نہ تو وحی کی جملہ ابعاد کا ادراک ممکن ہے اور نہ ہی اسلام کے آفاقی منشور کو بروئے کار لانے کی کوئی سبیل نکل سکتی ہے ۔ گویا ہمیں یہ متصور کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام جیسا کہ وحی کے دفتین سے برآمد ہوتا ہے وہ کیا ہے؟ اور یہ کہ اگر فکراسلامی پر شافعی ،طبری، اشعری،غزالی، ابن تیمیہ اور ان جیسے دیگر اہلِ فکر کا سایہ نہ پڑا ہوتا تو اسلام کی اصل تصویر کیا ہوتی ؟

اشاریہ

ادراک زوال امت (جلد اول)

(مرتب: ڈاکٹر محمد احمد)

ذیلی موضوعات درمتن وحواشی

ابتداء میں قیاس کا دائرۂ کار: ۳۲۶

ابتدائی عہد میں حدیث سے مراد: ۳۱۹

ابورافع کے توسط سے آنے والی روایات کا حال: ۲۶۵

ابوحنیفہ کو ضال مضل کہنا: ۳۷۴-۳۷۵،

ابن تیمیہ بھی غیر صالح عاملین کے تصرفات کے قائل تھے: ۴۳۰،

ابن تیمیہ صحیفۂ ربانی کے سلسلے میں التباس کے شکار: ۱۱۸

ابن عربی اور عبدالقادر کاظہور رسالت کے سلسلے کی آخری کڑی: ۴۷۳

ابن عربی کا الہام نبی سے کم تر درجے کا ہے؟: ۴۸۹

ابن قیم بھی جھاڑ پھونک کے قائل تھے: ۴۲۹

آپؐ اپنی عائلی زندگی میں ناکام تھے؟: ۲۱۵

آپؐ پر جادو کا اثر: ۲۸۲-۲۸۳، ۲۱۵

آپؐ کی زبان سے کفریہ کلمات کی روایت: ۲۱۵

آپؐ پر دوطرح کی وحی آتی تھی؟: ۲۰۸

اثبات رجم کی ایک روایت: ۲۳۶

اجماع کو دلیل شرع بنانے کے نقصانات: ۳۲۳

اجماع بحیثیت ماخذ شریعت: ۳۲۲

اجماع صحابہ اپنے مخصوص عہد کے لئے ہے: ۳۸۸

اجنبی مذہبی ثقافتوں سے عبادتوں کے طریقے مستعار لئے گئے: ۴۷۶

احیائے اسلام کی کوششیں کب بارآور ہوں گی (خاتمۂ بحث): ۵۳۰

"اختلاف امتی رحمة" والی حدیث کا جائزہ: ۳۶۷-۳۶۸

آدم سے محمدؐ تک ۲۵ قطب گذرے: ۴۷۱

"الرجال قوامون" کا مفہوم: ۳۵۹

ارواح کی واپسی اور ان سے ملاقات: ۴۹۷

اسباب نزول کی کون سی روایات معتبر ہیں: ۱۳۵

اسباب زوال کو سمجھنے کے لئے ضروری باتیں: ۲۰

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں درجنوں فقہی مسالک: ۳۴۶

اسلام آزاد اور لونڈی مومن عورتوں میں تفریق کرتا ہے: ۱۸۱

اسلام میں تصوف: ایک نئے دین کی آمد: ۴۱۵

اسلام میں مشناتی ادب: ۷۳

اسلامی اصول فقہ پر تلمودی ادب کے اثرات: ۶۸

اسلامی کلمہ کا مفہوم: ۱۶

اسم اعظم کی تلاش: ۴۲۸

اسم اعظم حضرت جبرئیلؑ آپؐ کے پاس لے کر آئے؟ : ۴۹۲
اسمائے حسنیٰ سے استعانت : ۴۲۷
اسوہ بنام حکمت وسنت : ۳۱۴۔۳۱۶
اسوہ، سنت اور اقوال و آثار کو وحی غیر متلو قرار دینا اہل یہود کی گمرہی کے مماثل ہے : ۲۰۸۔۲۰۹
اسوہ کو سنت قرار دینے کے نتائج : ۳۰۸
اسوۂ رسول پر تاریخ کے حملوں کے نتائج : ۲۳۴
اسوہ: وحی اور تاریخ کے مابین : ۲۰۷۔۲۱۴
آسیہ اور مریم کا تقویٰ : ۱۴۳
اشرف علی تھانوی بھی عاملین کے تصرفات کے قائل تھے : ۴۳۰
اشرف علی تھانوی کے قرآنی مفروضہ خواص اور عددی زائچے : ۴۹۳
اصحاب الاخدود کے بارے میں حضرت علی کی ایک روایت : ۵۱
اصطلاحات قرآنی کی متصوفانہ تعبیر : ۴۴۰۔۴۶۲
اصول اربعہ اور تنسیخ وحی : ۳۱۳۔۳۲۹
اصول اربعہ کا مؤسس : ۳۱۴
اصول حدیث میں محدثین کا اختلاف : ۲۴۱
اصول فقہ پر علم منطق اور علم کلام کی چھاپ : ۳۲۹
اگر حدیث کو ناسخ کی حیثیت حاصل ہو جاتی تو...... : ۱۳۸
التباس فکری کی پہلی اینٹ عہد شافعی میں رکھی گئی : ۴۸۱
الواح موسیٰ کے سلسلے کی روایات : ۱۴۹
امام بخاری کے فطانت کی روایات کا تجزیہ : ۲۵۳
امام شافعی کا سنت قولی پر اصرار : ۲۳۲
امت مسلمہ کی تصویر : ۸۱
امت مسلمہ کی معزولی : ۵۴
امت واحدہ سے ''فرقوا دینہم وکانوا شیعاً'' تک کا سفر : ۳۳۰
امناء الشارع کا مقام : ۳۰۱
اُمّی کا مفہوم : ۱۱۴
ائمہ اربعہ کو ذیلی پیغمبر کی حیثیت حاصل ہے : ۲۹۸
ائمہ اربعہ کا عقیدہ تاریخ کی پیداوار ہے : ۳۰۵
ائمہ اربعہ؛ فقہ بمقابل وحی : ۳۰۵۔۳۱۳
ائمہ اربعہ کے علاوہ بے شمار مجتہدین مطلق : ۳۷۱
انبیاء کا ظہور ایک کلمہ کے ساتھ ہوتا ہے : ۱۶
انسانی تاریخ کا حیرت انگیز واقعہ : ۱۷
انسانی تشریح وتعبیر کے اصل وحی کے مطالب : ۶۹
اولوالامر کی متصوفانہ تشریح : ۴۴۱۔۴۴۷
اہل بیت سے مراد : ۱۴۴
اہل یہود سے امت مسلمہ کی مماثلت : ۶۷
اہل یہود کا تورات کے ساتھ سلوک : ۵۷
اہل یہود کی اپنی برگزیدگی کا زعم : ۱۵
اہل بیت کا مفہوم : ۱۳۷۔۱۳۸
اہل تصوف کا تراشیدہ تکوینی نظام غیر قرآنی ہے : ۵۰۸
اہل تصوف کے یہاں وسیلہ : ۵۰۱
اہل تصوف کے یہاں سراج طوسی کی حیثیت : ۵۱۶
اہل تصوف کے کشف والہام کے حوالے سے ذیلی وحی کا سلسلہ : ۴۵۱
اہل یہود کا ایام موسیٰ وآثار کو تقدیس کا درجہ دینا : ۱۹۶
اہل یہود وحی سے مجرمانہ غفلت کی بنا پر سیادت عالم کے منصب سے معزول کئے گئے : ۵۲۲
اہل یہود کی عظمت تورات کے حوالے سے قائم ہوئی تھی : ۷۶
اہل یہود کے مذہبی اور تہذیبی جاہ وحشمت کا تصور : ۱۵۲

اہل یہود کا یہ کہنا ''نحن ابناء اللہ......'': ۸۴
آیات شفاء: ۴۳۲
آیات منسوخ وناسخ کی مثالیں: ۱۲۹۔۱۳۰
آیات وصیت کی تنسیخ کا مژدہ: ۲۲۵
آیت افک کا اصل موضوع حضرت علی ہیں؟: ۱۸۳
آیت افک کی حقیقی تشریح: ۱۸۱
آیت تیمّم: ۲۲۹
آیت جلباب کا شان نزول: ۱۴۰۔۱۴۱
آیت رجم اور رضاعت کبیر والی آیات کی روایات: ۱۰۷
آیت رضاعت: ۱۱۱
ایک قرآن کی جگہ سات قرآن کا تصور: ۱۲۳
ایک ایک آیت قرآنی پر بے شمار ثواب وبرکت کی روایات: ۴۳۷
ایک مسجد میں تیرہ الگ الگ اماموں کی امامت میں نماز: ۳۷۷
ایمان کے گھٹنے بڑھنے کا مسئلہ: ۳۷۲
باطنی معانی: ۴۱۵۔۴۲۰
باہم متضاد روایات کا تجزیہ: ۲۲۰
بایزید بسطامی نے زندگی بھر خربوزہ کھانے سے احتراز کیا: ۲۵۹
بخاری کی غیر معمولی حیثیت: ۲۴۹
بخاری کی حیثیت متعین کرنے کا روحانی طریقہ: ۲۸۴
بخاری میں بیع مثل بمثل والی احادیث: ۳۹۱
بعثت محمدی کے بعد سیادت عالم امت مسلمہ کے سپرد: ۵۲۲
بعد کی نسلوں میں کلمہ کی کیفیت: ۱۷
بعض مخصوص سورتیں قرآن کے مخصوص حصے کے برابر ہیں: ۴۳۷
بعض سورتوں کے فضائل کی روایات: ۴۳۸
بقیہ چھ احرف صحابہ کے متفقہ فیصلے سے ختم کردیئے گئے: ۱۲۴
بیعت کے سلسلے کی اصل: ۵۰۰
تابوت اور سکینہ کی بحث: ۱۸۹
تابوت سے برکت کا حصول: ۱۸۹
تابوت کی نوعیت کیا تھی: ۱۹۰
تاریخ کی بنیاد پر فہم دین کی کوششسے اختلافات وسیع ہوئے: ۲۸۸
تاریخ اور نسخ وحی: ۲۲۴،۲۳۱
تاریخ کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کا ازالہ: ۲۳۶
تاریخ اور تنسیخ سنت: ۲۳۱، ۲۳۷
تاریخ کو وحی کا تقدس عطا کرنے کے نتائج: ۲۲۰
تاریخ فہم قرآن میں کس طرح حارج ہوتی ہے: ۵۰۔۵۲
تاریخ حدیث پر مستشرقین کے جواب میں جو کچھ لکھا گیا ہے......: ۲۸۶
تاریخ، وحی اور مستقبل شناسی: ۳۲۔۳۶
تاریخ کی حقیقی تفہیم کے لئے ہمیں افراط وتفریط سے بچنے کی ضرورت: ۲۵۶
تاریخ کو وحی غیر متلو کی حیثیت سے برتنے کا خیال اس وقت پیدا ہوا جب......: ۲۱۹
تاریخ کے سلسلے میں جدید دانشوروں کا رویہ: ۲۱
تاریخ بنام وحی: ۲۰۴۔۲۰۶
تبارک الذی اورحم السجدہ کی فضیلت: ۴۳۸
تحریک اجتہاد کے مراحل: ۳۵۳
تدوین بخاری میں احتیاط کی روایات: ۲۵۲

تراشیدہ صوفی عبادتوں پر علمائے حق کا اعتراض : ۴۷۹
تصرفات قرآنی کی تلاش میں ثقہ علمائے کرام : ۴۳۵
تصوف کا سلسلہ حضرت علی اور حضرت خضر سے جوڑنے کی کوشش : ۴۴۳
تصوف میں عشق پر غیر معمولی زور : ۵۱۴
تصوف کے مختلف سلسلے : ۴۷۹
تعدد ازدواج پر آراء : ۳۵۹
تعلیم نسواں اور تلمود : ۷۱
تلاوت قرآنی میں تحریف کی روایات : ۱۰۸
تلمودی شارحین سے مشابہت : ۲۲۹
تنزلات ستہ کی حقیقت : ۵۰۷
تورات کے صوفی شارحین : ۱۲۱
توحید کے سلسلے میں صوفیاء کے بیانات اس عہد کے فلسفیانہ مباحث کی پیداوار تھے : ۴۶۳
توحید کی تعریف اہل تصوف کے یہاں ممکن نہیں : ۴۶۳
تیسری صدی سے پہلے تصوف ایک مستقل فکر نہیں تھا : ۵۱۸
تیمّم کی روایات : ۲۳۰
تیمّم کے مسائل : ۲۸۲
ثبوت نسب کے لئے بچے کی پیدائش کی مدت : ۳۵۲
جلباب کی روایات کا محاکمہ : ۱۸۰
جمع قرآن کی روایات پر تنقیدی نظر : ۱۵۸-۱۶۲
جنید بغدادی نے تصوف کو ترقی دی : ۵۱۱
جب تاریخ کو ایک بار اعتبار بخش دیا جائے تو ...... : ۲۳۵
چاروں فقہ کو منزل من اللہ کا درجہ : ۳۴۰
چوتھی صدی تک تصوف کی اصطلاحیں وجود میں آ چکی تھیں : ۵۱۸
حالت احرام میں شکار کی ممانعت : ۲۲۷
حالت صوم میں بیوی کو بوسہ لینے کا مسئلہ : ۳۳۹
حالت صوم میں انجکشن کا جواز : ۴۱۲
حامیان معاویہ کی وضع کردہ احادیث : ۲۶۹
حدیث دجال : ۴۸
حدیث کے بارے میں حضرت عمر کا قول : ۳۷
حدیث (تاریخ) کی طرف رجحان کے اسباب : ۲۰۵
حدیث کے کتنے ہی مجموعے ضائع ہوئے اور دین محمدی پر حرف نہ آیا : ۲۵۱
حدیث قرآن پر قاضی ہے : ۲۰۸
حدیث قرآن کی تفسیر ہے : ۲۰۸
حدیث کے بغیر قرآن کی تفسیر امر صعب ہے : ۲۰۸
حروف قرآن کے اسرار کی دریافت خدائی راز سے واقف نہ ہوسکی : ۴۲۲
حروف قرآن کے خواص : ۴۲۲
حروف قرآن کی برکت : ۴۲۱
حروف قرآنی کی مفروضہ عددی قوت کو مسلم فکر میں اعتبار : ۴۲۳
حضرت ابوبکر کا حدیث کا مجموعہ : ۳۷
حضرت ابوبکر اور امام ابوحنیفہ کا ایمان برابر ہے : ۳۷۲
حضرت ابوبکر کا اپنے مجموعۂ سنت کے بارے میں خیال : ۳۰۱
حضرت ابوبکر کا حدیث کے بارے میں رویہ : ۲۰۰
حضرت ابوبکر کا پانچ سو احادیث پر مشتمل مجموعۂ احادیث : ۳۵۴
حضرت ابوبکر کا اپنے مجموعۂ سنت کو تلف کردینا : ۲۰۰
حضرت علی کی عظمت والی احادیث : ۲۶۸

حضرت عمر کا حدیث کے بارے میں رویہ: ۲۰۰
حضرت عمر کا احادیث کا مجموعہ منگوا کر جلا دینا: ۲۰۱
حضرت عمر کا سنن رسول کی ترتیب کا ارادہ پھر رجوع: ۲۰۱
حضرت مسیح کی موت اور نزول ثانی: ۴۶۔۴۷
حضرت موسیٰ کی اللہ سے گفتگو: ۴۵۸
حقیقت محمدیہ ہی روح کائنات ہے: ۴۶۹
حکمت کا مفہوم: ۲۶۶
حکمت بمعنی سنت کے قائلین: ۲۶۷
حکمت کی تشریح وتعبیر: ۲۱۱
حنفی اور شافعی مسلک میں مفاہمت کی شاہ ولی اللہ کی کوشش: ۳۷۸
حیلۂ شرعی کی مثالیں: ۳۴۳
حیلۂ طلاق میں اباحیت کی کارفرمائی: ۳۹۷
خاتمۂ بحث: ۵۲۱۔۵۳۳
خدا کا تصور: ۴۱۴
خضر کے بارے میں تفسیری روایات: ۴۸۷
خضرؑ کا ہیولیٰ: ۴۸۶
خضر کا تصور یہودی عیسائی مآخذ سے مستعار ہے: ۴۸۷
خلاصۂ بحث باب چہارم: ۲۵۵۔۲۵۹،
''خلافت صرف تیس سال ہے'' والی روایت کا تجزیہ: ۴۰۔۴۲
خلافت اور مابعد خلافت کے حالات کی روایت کا تجزیہ: ۴۳۔۴۶
خود وضع کردہ مختلف دعاؤں کے اثرات: ۴۳۹
خوارج جھوٹ نہیں بولتے: ۲۷۹
دعاؤں کے مجموعے قرآن کے متبادل کے طور پر: ۴۴۰
دعائے گنج العرش کسی بزرگ کو عرش پر لکھی نظر آئی تھی: ۴۳۹
دین کے نئے ایڈیشن کا سہرا غزالی کے سر ہے: ۴۸۰
دین کا بچا کھچا سرمایہ اب ایک ایسے اجنبی افکار وعقائد کا مجموعہ تھا جس پر دین اسلام کا صرف پرتو رہ گیا: ۴۶۱
دین بنام تصوف (وحی ربانی پر فقہ باطن کے اثرات: ۴۱۳۔۴۸۴
دین بنام فقہ: ۲۹۱۔۳۶۵
دیوان حافظ کا تقدس: ۵۰۳
ذات باری کی پہلی تجلی آپؐ میں ہوئی: ۲۶۹
ذات باری کے دیدار کی جماعت میں شاہ ولی اللہ کے والد: ۴۶۸
ذکر الٰہی کے غیر منصوص طریقے: ۴۷۷
رجال الغیب سے مراد اوران کے اختیارات: ۵۰۸
رسالت بنام حقیقت محمدی: ۴۶۸۔۴۷۲
رسالت محمدی کے بارے میں صوفی عقیدہ: ۴۶۸
روزے کے مسائل: ۳۳۹
رسول اللہؐ ان پڑھ تھے: ایک تنقیدی جائزہ: ۱۶۵۔۱۶۷
رسول اللہؐ پر اتنا بڑا بہتان: ۱۴۸
رسول اللہؐ سے منسوب بعض فرضی احادیث: ۳۱۲
رسول اللہؐ پر جادو کی حقیقت: ۱۴۱
رسول اکرمؐ کے ذریعہ کلمہ کا اظہار: ۱۶
روحانیت کے میلے نمائش گاہیں بن گئے: ۵۱۶
روح کی غیر قرآنی تعبیر: ۴۴۷
روح کی متصوفانہ تشریح: ۴۴۴۔۴۴۷
روح کے بارے میں ویدانتی تصور: ۴۴۷
رویت ہلال کے سلسلے میں اختلاف: ۳۳۹
زکوٰۃ کے سلسلے میں اختلاف: ۳۳۸
زوال امت کا ادراک: ۱۸

زوال امت پر بند باندھنے کا کام اور مصالحتی کوششیں: ۵۲۴
زہار کی صوفی تاویل: ۱۲۲
سات کا عدد تحدید کے معنی میں نہیں: ۱۲۵
سبعۃ احرف کی تشریح: ۱۲۰
سبعۃ احرف کی روایات کا تفصیلی جائزہ: ۱۷۰۔۱۷۶
سفلی عملیات کی مثالیں: ۴۳۵
سنت بحیثیت مآ خذ شریعت: ۳۱۸
سنت بمعنی تاریخ کا خیال بہت بعد کی پیداوار ہے: ۲۴۷
سنت بمعنی حدیث کو فی نفسہ تشریعی مآ خذ قرار دینے سے اتباع قرآن سے کہیں زیادہ تنسیخ قرآن کی راہ ہموار ہوئی: ۳۲۱
سنت کا اطلاق کن چیزوں پر ہوتا ہے: ۲۱۹
سنت، تاریخ اور مسئلہ حجیت: ۲۱۶۔۲۲۴
سنت کو کتاب سے باہر علاحدہ وحی قرار دینے میں امام شافعی کا رول ہے: ۲۱۰
سنت کی بازیافت: ۲۳۷۔۲۴۵
سورۂ احزاب تقریباً دوسو آیات پر مشتمل تھی۔۱۳۰
سورہ توبہ کی دو آیتوں کا مسئلہ: ۱۱۵
سورہ حدید، واقعہ اور رحمٰن کی فضیلت: ۴۳۸
سورۂ فاتحہ کے سلسلے میں اختلاف: ۳۳۸
سورہ فاتحہ کی تاثیر: ۴۲۵
سورہ فاتحہ محرف شکل میں: ۴۳۴
سورہ الکہف کی فضیلت: ۶۳
سورہ مریم کی فضیلت: ۶۳
سورتوں کے خواص: ۴۳۳
سیاسی نزاع میں شان نزول کا استعمال: ۱۳۷
سیکولرائزیشن معزول امتوں کے لئے ایک نئے دین کی تیاری ہے: ۸۵۔۸۷
شارحین اسلام کی گڑبڑی: ۲۹۷
شارع علیہ السلام کی اصطلاح: ۳۰۰
شان نزول کی روایات رسول اللہؐ کی معاشرتی زندگی اور عہد رسول کے سماجی ماحول کی انتہائی غلط تصویر پیش کرتی ہیں: ۱۳۸۔۱۳۹
شان نزول کی روایتیں مدینۃ الرسول کی ایسی تصویر پیش کرتی ہیں جہاں ہر قسم کی برائیاں عام ہیں: ۱۴۰
شان نزول کے سہارے آیات قرآنی کو اصل معانی سے پھیرنے کا محرک: ۱۳۹
شان نزول کو فہم قرآن کی کلید قرار دینے کے نتائج: ۱۷۸۔۱۷۹
شان نزول کی کچھ روایات: ۱۳۹
شاہ صاحب کے رؤیائے صالحہ: ۴۹۹
شاہ ولی اللہ کا عالم ارواح کا سفر: ۵۰۹
شاہ صاحب کے نزدیک تصوف کی تاریخ کے مراحل: ۵۱۱
شاہ ولی اللہ نے مجتہدین کے اختلاف فکری کو یکساں معتبر قرار دیا ہے: ۲۷۷
شبلی نعمانی مثنوی کی سحر آفرینی سے متاثر: ۵۱۲
شرع اور غایت شرع: ۳۶۴
شوال کے چھ روزوں کا مسئلہ: ۳۳۹
شیخ سہروردی اہل تصوف کے امام: ۴۴۱
صحابہ خود روایات رسول کے ناقد تھے: ۲۰۲
صحابہ کے باہمی اختلافات کی روایات مستند نہیں: ۳۸۱
صحابہ کرام کی مفروضہ قرأتیں: ۱۰۹
صحابہ کے مجموعۂ احادیث کے زیاں سے دین میں کوئی

نقص نہیں : ۲۶۰۔۲۶۱
صحاح ستہ کی دینی حیثیت : ۲۴۳، ۲۵۰
صحاح ستہ سے قبل احادیث کے مجموعے : ۲۴۳
صحاح کی بنیادی کتابیں : ۲۸۱
صحاح ستہ کے مصنفین عجمی الأصل تھے : ۲۴۸
صحاح ستہ کو وحی غیر متلو کا درجہ عطا کیا جانا : ۲۳۸
صحیح حدیث کے تعین میں اختلاف : ۲۴۰
صلوٰۃ معکوس اور صوفیاء : ۵۱۳
صوفی قرآن : ۴۷۳۔۴۷۴
صوفی اسلامی منشور : ۴۷۳
صوفی کتاب ''عوارف المعارف'' کی اہمیت : ۴۷۴
صوفیاء کے الہام وخواب کی داستانیں : ۴۵۳
صوفیاء کی چلہ کشی حضرت موسیٰؑ کے چلہ سے مستعار : ۵۱۷
صوفیاء کا عقیدۂ وحدۃ الوجود : ۴۲۱
صہیب رومی کی ایک حکایت : ۵۰۔۵۱
ضرورت ہے پرانے مسلمات کا محاسبہ کیا جائے : ۵۲۸
طبری، قرطبی اور زمخشری نسخ کے قائل ہیں : ۱۲۸
طلسمات قرآنی اور عملیات قرآنی کا تصور : ۴۳۱
ظنی روایات کو مآخذ شریعت قرار دینے کے نتائج : ۲۲۱
عبداللہ بن مسعود معوذتین کو قرآن کا حصہ نہیں مانتے تھے : ۱۰۸
عصر حاضر کے بعض نئے مسائل : ۳۵۵
عقل پر عشق کی فتح : ۴۸۴
عقیدۂ وحدۃ الوجود : ۴۶۴
علت کی تلاش قرآنی فریم ورک میں ایک اجنبی خیال تھا : ۳۲۷
علم باطنی کے التباسات سے اہل تشیع اور اہل سنت نے
ایک نیا دین تعمیر کیا : ۴۱۶
علم لدنی یا علم مکنون کے جواز کی حدیث : ۴۸۹
علمائے یہود نے وحی کے گرد باطنیت کا حصار بنا ڈالا : ۵۸
عہد رسول میں قرآن غیر مدون تھا : ۱۱۵
عہد رسول میں وحی ربانی تاریخ کے تابع نہیں تھی : ۱۴۶
عہد رسول کی تفہیم دین اور بعد کی تفہیم دین کا فرق : ۳۹
عہد زوال کا تجزیہ : ۲۳
عہد نبوی کا Pattern عہد صدیقی میں لائق ترمیم و تبدیل سمجھا جاتا : ۲۹۷
عورت پیدائشی طور پر گنہگار نہیں : ۱۴۴
عورتوں کو کتابت سکھانا ناجائز ہے : ۳۵۸
غزالی ایک قابل قبول شارح اسلام : ۵۱۱
غزالی کا فکری سفر : ۴۸۳
غزالی کی متحارب گروہوں میں مصالحت کی کوشش : ۵۱۱
غزالی کے معتدل خیالات : ۵۱۵
غنیۃ الطالبین کی خرافات : ۵۱۰
فاسئلوا أهل الذکر : ۲۹۹۔۳۰۵
فرضی قرآنی نسخوں سے استنباط : ۳۱۷
فرضی مسائل اور فقہ یہود : ۳۹۸
فنا فی الحق کا تصور : ۴۹۰
فقہ اربعہ کے عروج میں سیاسی سرپرستی کا ہاتھ : ۳۷۶
فقہ پر غیر معمولی انحصار کی مثالیں : ۳۳۲
فقہ حنفی کو من جانب اللہ قرار دینے والے : ۳۸۵
فقہ صرف احکام وفرامین کی تلاش سے عبارت ہے : ۲۹۳
فقہ کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال : ۳۳۴
فقہ کو آراء الرجال بنائے جانے کی ایک دلچسپ مثال :

۳۳۶
فقہ میں دانش انسانی کی مداخلت کی ایک دلچسپ مثال: ۳۳۲
فقہ قانونی داؤں پیچ کا نام ہوگیا: ۳۴۲
فقہ کو پیچیدہ فن بنانے میں امام شافعی کا ہاتھ: ۴۰۹
فقہاء کے باہمی اختلافات کی مثالیں: ۳۳۰
فقہائے اربعہکی سرکاری سرپرستی: ۳۰۹
فقہاء کے مابین مناظرے بازی: ۴۰۲-۴۰۶
فقہاء کی عظمت خوابوں کی روشنی میں: ۳۸۲
فقہاء کی عظمت روایات کی روشنی میں: ۳۸۲
فقہاء کا باہمی اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا: ۳۷۹
فقہی گروہ بندیوں کے نتائج: ۳۰۶
فقہی مسائل میں تضادات فکری کی مثالیں: ۴۰۰-۴۰۱
فلسفۂ وحدۃ الوجود نے مشرقی شاعری پر گہرے اثرات مرتب کئے: ۵۰۳
فہم قرآن پر علمائے یہود کا اثر: ۴۸۶
فہم قرآنی میں تاریخ کی یہ مداخلت شان نزول یا اسباب نزول کے حوالے سے درآئی: ۱۳۴
فہم قرآنی کی تفسیری روایت میں قدیم صحف سماوی سے استفادے کا رجحان: ۱۴۵
فہم وحی اور قدیم صحفی پس منظر: ۱۴۲-۱۵۳
قادری سلسلہ عبدالقادر جیلانی کی موت کے پچاس سال بعد وجود میں آیا: ۵۱۷
قرأت سبعہ کی روایات کا تجزیہ: ۱۰۶-۱۰۷
قرآن حدیثوں کا زیادہ محتاج ہے: ۲۰۸
قرآن سے باہر ایک قرآن غائب کا تصور: ۱۳۰
قرآن سے مستقبل نویسی: ۴۸۶
قرآن غیرفقہی ربانی معاشرے کا داعی ہے: ۲۹۲
قرآن کو تاریخی تناظر عطا کرنے کے نتائج ۱۰۴-۱۰۵
قرآن کی حیثیت ایک بنیادی دستاویز کی ہے: ۱۰۰
قرآن کی کوئی آیت منسوخ یا ناقابل عمل نہیں ہے یہ مفروضہ باطل ہے: ۱۲۶
قرآن کے حواشی پر تنقید: ۱۶۴
قرآن کی بعض آیات منسوخ اور بعض ان کی ناسخ ہیں: ۱۲۶
قرآن کی حفاظت کا دعویٰ: ۱۱۲-۱۱۳
قرآن کی قطعی حیثیت مشتبہ بنائے جانے میں مفسرین کا ہاتھ: ۱۱۲
قرآن کی ترتیب، تدوین اور تصحیح میں مختلف اشخاص کا کردار: ۱۱۹
قرآن کے مطابق نبی کسی کی ہدایت یا خسارے کا اختیار نہیں رکھتا: ۸۳
قرآن مجید حصول ہدایت کے بجائے محض حصول ثواب کا ذریعہ: ۴۳۹
قرآن کے حروف ہی عین روحانیت ہیں: ۴۲۰
قرآن مجید میں باطنی معانی کی تلاش: ۴۱۵
قرآن مجید اصول اربعہ کی پہلی اصل: ۳۱۶
قرآن مجید کے بالمقابل اس جیسی ایک دوسری وحی کا خیال ایک فرضی حدیث کی بنیاد پر: ۲۰۹
قرآن مجید وحی ربانی کا غیرمحرف اور کامل ترین اظہار: ۹۹
قرآن میں باطنی معانی کی تلاش کے نتائج: ۴۱۸
قرآن میں باطنی معانی کی تلاش اہل یہود سے مشابہت: ۴۱۹
قرآن میں شکوک پیدا کرنے والی روایات: ۱۰۸

قرآن میں شفاعت کا ذکر : ۸۳
قرآن میں ہر طرح کے الفاظ کا استعمال درست ہے بشرطیکہ رحمت کی جگہ عذاب نہ داخل کیا جائے : ۱۲۲۔۱۲۳
قرآن میں نہ تو نصاً اور نہ ہی اشارۃً دین کے دوسرے مآخذ کا کوئی ذکر ملتا ہے : ۲۱۸
قرآن نہ گنتی کا کھیل ہے اور نہ جادوٹونا کی چیز : ۴۲۶
قرآن نے وحی کے تین طریقے بتائے : ۴۴۸
قرآنی احکام کی حقیقت : ۳۶۵
قرآنی فکر مقابل دینِ تصوف : ۴۶۲۔۴۶۸
قرون ثلاثہ کے سلسلے میں تقدیسی رویہ کی ابن تیمیہ کی توثیق : ۳۸۰
قصۃ العسیف : ۲۱۲۔۲۱۳
قصصی روایات نے کس طرح وحی ربانی کے سلسلے میں شکوک کا سلسلہ جاری کیا: ۱۴۶۔۱۴۷
قطب کے تصرفات : ۵۰۷
قوموں کے عروج وزوال میں کلمہ یعنی نظریے کو کلیدی حیثیت حاصل ہے: ۵۳
قیاس بحیثیت مآخذ شریعت : ۳۲۴
کاروبار کائنات نورِ محمدی سے قائم ہے : ۴۷۰
کبار صحابہ کا حدیث نہ لکھنے کا رویہ : ۲۰۰
کبار صحابہ ان احادیث کو قبول نہیں کرتے تھے جو قرآن سے ٹکراتی تھیں: ۲۷۸
کتابت حدیث کے سلسلے میں صحابہ کا سخت گیر رویہ: ۲۶۱
کتاب مکنون سے مراد : ۱۱۴۔۱۱۵
کتاب ہدایت بنام کتاب حرف : ۴۲۰۔۴۲۴
کتاب ہدایت بنام طلسم قرآنی : ۴۲۴۔۴۴۰
کتاب ہدایت کے بجائے کتاب برکت : ۱۳۱
کچھ مفروضہ مسائل : ۴۰۵
کسی فقیہ پر ایمان لانا جزو ایمان نہیں : ۳۶۹
کلالہ کی بحث :۲۲۶
کلمہ کی حقیقت : ۱۵
کمیونسٹوں کا یقین : ۱۵
کیا اسوۂ رسول سے مراد سنت رسول ہے : ۲۰۷
کیا تاریخ کا سفر پہلے سے طے شدہ ہے : ۲۵
کیا فقہ مطلوب ہے : ۳۶۱۔۳۶۴
لوح محفوظ کی بحث : ۶
لوح محفوظ کی تشریح : ۱۱۳
لوح محفوظ سے مراد دفتین ؟ : ۹۲
عقیدہ کسی امت کے لئے کلیدی حیثیت رکھتا ہے : ۷۸
علم دین کے نام پر علماء کے مابین مجادلے : ۳۷۲
علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل : ۳۶۹
عہد رسول میں تصوف اپنے ابتدائی مرحلے میں تھا؟: ۵۱۱
عہد صحابہ میں تفقہ کی بنیاد پر اہل فکر مسلمانوں کا کوئی گروہ نہیں تھا: ۳۷۰
عورتوں کو مسجد میں جانے کے سلسلے میں بخاری کی تین روایات : ۲۷۲
مائدہ کی روایات : ۱۸۷
مائدہ حقیقتاً ظہور پذیر ہوا ہی نہیں: ۱۸۸
مآخذ سنت میں رسول کی تصویر : ۲۱۵
متصوفین کی بے سروپا باتیں: ۴۴۶
''مثلہ معہ'' والی حدیث کا تجزیہ : ۲۶۳
مجتہد کی تعریف : ۶۲
محمد رسول اللہؐ صوفی نہیں تھے : ۴۱۳
مختلف آیات قرآنی کے رموز : ۴۳۶
مراعاۃ الخلاف کے مسائل : ۳۴۱
مردہ حاملہ کے بطن میں زندہ بچہ : ۳۹۵

مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت : ۴۹۸
مس ذکر کے اختلافات : ۲۲۰
مسالک اربعہ کی بے سمجھے بوجھے پیروی باطل ہے : ۳۶۸
مسالک اربعہ کے تصور کی بنیاد : ۳۰۷
مسائل کو دین کے اساسی فریم ورک میں دیکھنے کے بجائے تکنیکی انداز اپنانے کے نتائج : ۳۳۵
مسئلہ غسل کے اختلافات : ۳۹۴
مسئلہ نماز میں اختلافات : ۳۹۳
مسئلہ وضو میں اختلافات : ۳۹۴
مسئلہ نسخ اور تنسیخ وحی : ۱۲۵۔۱۳۳
مسئلہ زوال پر لکھی جانے والی کتابیں : ۵۲۵
مسلمانوں میں تعویذ گنڈے یہودیت کی دین ہیں : ۸۹
مسلمانوں میں بھی قرآن کے باطنی معانی کا تصور : ۵۹
مسیح کے ظہور کی روایت : ۴۷
مسیح، مہدی اور امام غائب کا انتظار : ۵۲۳
مصحف عثمانی دراصل مصحف صدیقی کا تازہ ایڈیشن ہے : ۱۱۰
مطالعۂ سنت میں ایک نئے زاویہ نگاہ کی ضرورت : ۲۴۵۔۲۵۵
مطالعہ قرآنی میں یہودی مآخذ سے آنے والی اضافی معلومات نے آیات کو روایات اور تاریخ کا تابع کردیا : ۱۵۳
مفسرین کے یہاں شان نزول کی تلاش کا جواز : ۱۳۴
معوذتین کی تاثیر : ۴۲۵
معوذتین کا مقام : ۱۴۱
معوذتین کی روایات پر تفصیلی نوٹ : ۱۶۲۔۱۶۴
مفصل اسلام : ۲۹۶۔۲۹۹
مقتل یمامہ کی روایات : ۱۵۶۔۱۵۸
مفتی کے لئے ضروری شرط : ۲۲۲
مفقود الخبر اور طلاق ثلاثہ کے مسائل : ۳۴۱
مقام محمود کی تعریف : ۶۱
مقدام بن معدیکرب محدثین کے نزدیک : ۲۶۴
ملکۂ سبا کی فطانت : ۱۴۳
مناظر احسن گیلانی بھی عاملین کے تصرفات کے قائل تھے : ۴۳۰
مناقب کردری کی روایات : ۳۸۴
منسوخ آیتوں کے تعین میں پیچیدگی : ۱۲۸
منصب ولی کے حوالے سے ختم نبوت کے بند دروازے کو کھولنے کی کوشش : ۴۵۷
منصف اعلیٰ کی جانبداری والی روایات : ۸۲
موجودہ قرآن عہد رسول سے مختلف ہے؟ : ۱۱۶
موجودہ قرآن مصحت عثمانی ہے؟ : ۱۰۹
مودودی کو فتویٰ دینے کا حق حاصل نہیں : ۳۷۵
مہدی موعود کے انتظار کی وجہ : ۴۸۔۵۰
نئے ابوحنیفہ اور نئے شافعی کی ضرورت پر زور : ۳۴۹
نئے الہامات نے نئے معابد کے جال بچھائے : ۴۷۵
نئے نبی کی آمد والی حدیث کا تجزیہ : ۴۳۔۴۴
نبی شارع نہیں مشروع ہے : ۲۱۳
نجات اخروی کے لئے بیعت شیخ کی شرط : ۴۴۲
نزول وحی کی کیفیت کی روایات : ۱۰۰۔۱۰۳
نقوش اور تعویذ کی کرامات : ۴۲۸
نمازوں کی ایجادات : ۴۷۵
لا الٰہ الا اللہ کی ضرب : ۴۷۸
''لا وصیۃ لوارث'' کا محاکمہ : ۲۷۳۔۲۷۶
واقعہ افک کا تعلق حضرت عائشہ سے : ۱۸۲

واقعہ افک کا تعلق حضرت فاطمہ سے: ۱۸۲
واقعہ افک کا تعلق حضرت ماریہ قبطہ سے: ۱۸۲
واقعہ افک کا تعلق حضرت ام سلمہ سے: ۱۸۳
واقعہ افک کا تعلق حضرت ام ایمن سے: ۱۸۳
واقعۂ مائدہ کی حقیقت: ۱۸۶۔۱۸۷
واقعۂ معراج کی حقیقت: ۱۵۱
والدین کو اف نہ کہنے کا مطلب: ۳۹۰
وراثت کا حکم قرآن وحدیث میں: ۲۲۵
وحدۃ الشہود: ۴۶۶
وحی اور تاریخ وحی: ۱۳۳۔۱۴۲
وحی اور تاریخ کا تقابلی مطالعہ: ۳۰۔۳۲
وحی ربانی کی تدوین میں انسانی دل ودماغ کا دخل: ۱۱۶
وحی ربانی کے سلسلے میں مفسرین کی جسارت: ۱۲۷
وحی ربانی تعبیرات کے حصار میں: ۹۹۔۱۵۳
وحی ربانی فقہی موشگافیوں کے حصار میں: ۲۹۱۔۳۶۵
وحی ربانی کی تشریح وتعبیر اگر انسانی تفہیم تاریخ کے تابع ہوجائے تو......: ۲۰۹
وحی اور تصور وحی کی متصوفانہ تشریح: ۴۴۷۔۴۵۴
وحی سے باہر وحی کی تلاش: ۱۹۳۔۲۵۹
وحی کا طریقہ کار: ۱۰۰
وحی کے گرد مشناتی ادب کا حصار: ۵۸
وحی کے سلسلے میں التباسات کے نتائج: ۴۴۹
وحی کی ازسرنو یافت ہی اجنبی تصورات سے آزاد کراسکتی ہے: ۵۳۰
وحی غیر متلو کا احاطہ ممکن نہیں: ۲۸۳
وحی متلو اور وحی غیر متلو: ۵۸
وحی متلو اور غیر متلو کے عقیدے کے نتائج: ۲۰۸
وسیلے کا قرآنی تصور: ۵۰۱
وضو سے متعلق دو متضاد احادیث میں تطبیق کی کوشش: ۲۷۱
وضو کے وجوب کے اختلافی مسائل: ۲۲۱
ولی کی شکل میں ایک ذیلی خدا کا تصور: ۴۵۶
ولی کی شناخت صرف ولی کرسکتا ہے: ۴۵۵
ولی کا قرآنی تصور: ۴۵۴
ولی کا صوفیانہ تصور ابتدائی صدیوں میں نہیں تھا: ۴۵۵
ولی کی صوفی تشریح: ۴۵۴۔۴۶۲
وہ آیات جو اٹھالی گئیں: ۱۳۲
''والذین معہ'' کا مطلب: ۳۶۸
ہبوط آدم کی ذمہ داری عورت کے سر نہیں: ۱۴۳
ہمارے تہذیبی اور علمی سرمائے پر قدامت کا رنگ: ۵۲۷
ہماری معتبر تفسیریں بے سروپا قصے کہانیوں سے بھری ہوئی ہیں: ۱۴۸۔۱۴۹
یہودی فقہ میں حیلہ سازی: ۳۹۲۔۳۹۳
یورپی استعمار کا یقین: ۱۶

اسماء اشخاص

ابراہیم بن سعد: ۱۵۶
(حضرت) ابراہیم: ۵۳، ۶۲، ۸۲، ۱۳۸، ۱۵۱، ۲۰۷، ۳۷۳، ۳۷۷، ۴۰۴، ۵۰۲
ابراہیم ابوالعافیہ: ۹۰، ۹۱
(امام) ابراہیم بن خالد عرف ابوثور: ۳۰۵، ۳۳۹
ابراہیم تیمی: ۳۷۲
ابراہیم التیمی: ۴۷۴
آسیہ: ۱۴۳
ابان بن سعید بن عاص: ۱۶۱
ابن ابی حاتم: ۱۰۳۔۱۸۷

ابن ابی داؤد: ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۵
ابن ابی شیبہ: ۵۱
ابن ابی لیلیٰ: ۴۰۵، ۴۰۸
ابن ابی واصل: ۴۷
ابن ابی ہریرہ: ۴۰۱
ابن اثیر: ۳۶، ۳۷، ۱۶۲، ۳۷۶، ۳۷۷
ابن اسحاق: ۱۴۶
ابن اشتہ: ۱۶۸
ابن بطوطہ: ۳۰۷
ابن تیمیہ: ۱۱۸، ۱۶۸، ۱۷۸، ۲۷۹، ۲۹۵، ۳۱۱، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۸۰، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۸۷،، ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۴۲، ۵۳۳
ابن جارود: ۲۸۲
ابن جریج: ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۸۵، ۳۸۵
ابن جریر (طبری): ۵۱، ۵۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۰، ۳۰۵، ۳۳۷
ابن الجزری: ۱۶۹
(حافظ) ابن حجر (عسقلانی): ۴۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۳۱۰، ۳۷۴، ۳۸۰، ۴۸۷، ۴۸۸۔
ابن حبان: ۲۸۳
ابن حزم: ۱۲۴، ۱۷۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۹۵، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۹۰
ابن حنبل: ۳۷۳
ابن خزیمہ: ۲۸۳
ابن خلدون: ۲۱، ۴۸، ۵۲، ۵۲۴
ابن خلکان: ۱۶۸
ابن دقیق العید: ۴۵، ۱۷۸
ابن زیاد: ۱۱۹، ۱۶۸
ابن سبرہ: ۱۸۰
ابن سعد: ۱۴۶، ۱۶۱
ابن سکن: ۲۸۳
ابن سلامہ: ۱۷۷
ابن سینا: ۳۲۹
ابن شہاب (زہری): ۱۵۶، ۱۶۵، ۳۹۱، ۳۹۲
(حافظ) ابن شریح: ۴۵
ابن صلاح: ۳۷۹، ۴۱۰
ابن طلحہ العدوی: ۴۲۰
ابن عبدالبر: ۳۸۲
(محی الدین (ابن عربی): ۵۹، ۸۹، ۱۵۵، ۳۱۰، ۳۴۰، ۳۸۰، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۴، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۱۸
ابن عروبہ: ۳۸۵
ابن عساکر: ۱۶۵، ۲۶۲
ابن عوانہ: ۲۸۳
ابن فارسی: ۱۱۶
ابن قتیبہ: ۳۷۲
ابن قیم: ۱۶۱، ۳۹۰، ۴۲۹
ابن کثیر: ۱۶۲، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۷۹
ابن کعب القرظی: ۱۸۰
ابن مالک: ۳۹۱
ابن مردویہ: ۱۶۴

ابن مریم : ۴۸
ابن نجیح : ۲۷۴
ابن نجیم : ۴۰۷
ابن ندیم : ۱۱۶، ۱۱۷
ابن ہشام : ۵۲
ابن الانباری: ۱۶۵
ابن ھمام : ۳۸۷
ابوامامہ الباہلی : ۲۲۶، ۲۷۴، ۲۷۵، ۴۲۹
(امام) ابوحنیفہ : ۷۲، ۱۴۸، ۲۸۲، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۸
(حضرت) آدمؑ : ۴۸، ۸۳، ۸۹، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۹۰، ۴۶۹، ۴۷۱
ابواسحاق مروزی : ۴۰۱
ابوالاسود الدؤلی : ۱۱۹
ابوالأعلیٰ مودودی : ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۱۱۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۹۱، ۲۷۰
(حضرت) ابوبکرؓ : ۲۳، ۲۸، ۳۷، ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۳۳، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۱۹، ۳۷۳، ۳۸۰، ۴۱۶
ابوبکر : ۴۸۸
ابوبکر خطیب بغدادی : ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۸۳، ۴۰۲، ۴۰۴
ابوبکرہ : ۴۸
ابوبکر باقلانی : ۱۶۹
ابوبکر بن ابی شیبہ : ۲۸۴
ابوبکر حصاص : ۱۸۰، ۲۳۵، ۲۴۵، ۲۸۳
ابوبکر البزار : ۳۸۱
ابوبکر سراج : ۴۷۳
ابوبکر محمد بن احمد بن محمویہ العسکری : ۲۶۴
ابوثور : ۳۷۳
ابوجہل : ۴۹۶
ابوحاتم : ۳۷۳
ابوحامد الطوسی : ۳۷۹
ابوالحسن : ۲۸۵
ابوالحسن اشعری : ۴۵، ۱۲۴، ۲۳۶
ابوالحسن شاذلی : ۴۷۴
ابوالحسن عبیداللہ الکرخی : ۳۰۱
ابومحمد الحسن بن علی بن احمد بن بشار النیشاپوری : ۲۶۳
ابوالحسن علی ندوی : ۹۳، ۴۱۱، ۴۹۶
ابوالخیر الجزری : ۱۲۴، ۱۷۶
ابوزرعہ الرازی : ۳۷۳
ابوالعلاء بن شخیر : ۲۸۸
ابوداؤد سلیمان : ۲۸۵
ابوذر : ۲۰۲
ابورافع مولی رسول اللہؐ : ۲۶۲
(امام) ابوزرعہ : ۲۵۳، ۵۲۰
ابوزید مروزی : ۲۵۲، ۳۸۳
(امام) ابوزید اسماعیل بن قاسم البوشنجی : ۲۵۱
ابوسعود شبلی : ۵۰۷
ابن خلکان : ۵۱۶
ابوسعید خدری : ۱۶۳، ۲۰۴، ۲۶۱
ابوصالح : ۱۹۰
ابوطالب مکی : ۳۷۱، ۴۱۸، ۴۷۳، ۴۸۳
ابوعثمان النھدی : ۱۸۷

ابوعمرو بن کثیر بن دینار : ۲۶۴
ابوعمر دمشقی : ۲۴۲
ابوعیسیٰ محمد : ۲۸۵
ابوالقاسم قشیری : ۴۷۳
ابوقتادہ: ۲۲۸
ابولہب : ۴۹۶
(حافظ) ابوالمحاسن : ۴۰۴
ابومسعود انصاری: ۲۰۲
ابوموسیٰ اشعری : ۲۳۰،۱۳۲
ابونضرہ: ۲۶۱
ابوالنعمان : ۳۹۱
ابوالولید باجی : ۱۲۴، ۳۹۳،۱۷۶
ابوالولید : ۳۹۱
ابوالبیان حکم بن نافع : ۲۶۵،۲۶۴
ابوالیمان : ۱۵۶
ابودرداء : ۲۰۲،۱۰۸
ابوزھرہ : ۳۷۹
ابوصریحہ حذیفہ بن عبید : ۴۸
ابوالعالیہ : ۴۸
ابوعمر : ۳۷۷
(امام) ابوداؤد : ۳۸، ۲۷۹،۲۶۴،۴۵،
(حضرت) ابوذر : ۸۲،۵۶،۲۸،۲۷
ابونعیم : ۲۶۲
(حافظ) ابونعیم الاصفہانی : ۳۸۳
ابوھریرہ : ۴۵، ۵۹، ۱۵۵، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱، ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۸۸، ۴۱۶
(امام) ابویوسف : ۳۸، ۲۳۶، ۲۶۲، ۲۹۸، ۳۱۲، ۳۳۸، ۳۵۶، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۰
ابویوسف : ۳۷۵
ابی امامہ بن سہل : ۱۷۷
ابی بن کعب : ۱۰۸، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۳۲۴
ابی عبداللہ : ۳۸۳
ابی مجلد : ۲۱۰
احمد : ۲۸۲
احمد بن ادریس : ۴۷۴
(امام) احمد بن حنبل : ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۲۲۱، ۲۳۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۳، ۳۱۲، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۷۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۹، ۴۰۱
احمد بن محمد المروزی : ۲۷۵
(علامہ) احمد الدیروی : ۴۹۴
احمد رضا خاں : ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۰۳، ۴۰۷، ۵۰۷،
احمد دمیاطی : ۱۷۰
احمد سرہندی : ۴۶، ۴۲۳، ۵۰۵
احمد شاکر : ۲۶۷
احمد محمد شاکر : ۳۹۰
احمد شاہ نورانی : ۲۷۵
(مولانا) آزاد : ۴۱۱
اسامہ (بن زید) : ۱۸۳، ۲۷۷، ۳۸۱
اسامہ بن شریک : ۹۶،۶۶
اسحاق (یہودی متصوف) : ۹۲
اسحاق بن راہویہ : ۳۰۵
اسحاق بن منذر : ۲۸۲
اسپنگلر : ۲۲
اسد بن عمر : ۳۸۴
اسد بن فرات : ۳۸۴

اسرافیل: ۶۰، ۴۳۶
(حضرت) اسماعیلؑ: ۱۶۶
اسماعیل بن ابراہیم: ۱۷۸
اسماعیل بن عبدالرحمٰن السدی: ۱۸۵
اسماعیل بن عیاش: ۲۷۵
اسود: ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۴
اشرف علی تھانوی: ۴۶، ۸۲، ۹۱، ۹۳، ۱۶۹، ۱۹۱، ۳۶۷، ۴۱۰، ۴۳۰، ۴۷۵، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۱۳
اشعث بن شعبہ الخراسانی الحمیصی: ۲۶۵
اشعری: ۵۲۴
(امام) اعمش: ۲۶۲، ۳۰۵
افضل الدین: ۴۸۶
افغانی: ۳۴۸
(علامہ) اقبال: ۷۷، ۲۵۹، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۲، ۴۱۱، ۵۰۳
اقبال الدین احمد: ۴۹۰، ۴۹۶
اقبال احمد صدیقی: ۴۹۴
اکبر: ۱۷
اکیوا: ۹۰
(علامہ) آلوسی: ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۹۱
(حضرت) ام ایمن: ۱۸۳
(سیف الدین ابوالحسن) الآمدی: ۳۸۷، ۴۱۱
امیر علی: ۲۳
انے بولین: ۲۳
امام غائب: ۳۲، ۳۵، ۴۴، ۱۱۸
امام منتظر: ۴۷
امیر حسن سنجری: ۴۹۶
امیر خسرو: ۴۹۵
(حضرت) امیر معاویہ: ۲۰۴
(حضرت) انس: ۴۸، ۴۹۳
انس بن مالک: ۲۲۶، ۲۴۳، ۲۷۴، ۲۷۵
انور شاہ کشمیری: ۱۲۵، ۱۷۶
(امام) اوزاعی: ۲۰۸، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۸۵، ۴۰۲، ۴۰۸
اے کوہین: ۹۳
(حضرت) ایوب انصاری: ۲۰۳
ایوب بن نافع: ۱۷۸
ایوب سختیانی: ۳۹۱، ۳۹۲
(علامہ) باجی: ۳۲۸
بارگیسن: ۳۰
(امام) باقلانی: ۴۵، ۲۳۶
بایزید بسطامی: ۲۵۹، ۴۴۳، ۴۵۷، ۴۶۶، ۵۰۳
(امام) بخاری: ۳۵، ۴۰، ۶۳، ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰، ۳۲۰، ۳۷۱، ۴۷۴
بخت نصر: ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۳۶
بریدہ: ۱۸۳، ۱۸۴
بریرہ: ۲۷۰
بسرہ: ۲۷۰
(علامہ) بغوی: ۶۲، ۹۳، ۱۴۹، ۱۹۰
(امام) بلقینی: ۴۵، ۳۰۸
بنوامیہ: ۴۰، ۴۲
بویثی، ابویعقوب: ۳۷۹
بیضاوی: ۱۴۵
(امام) بیہقی: ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۶۰، ۲۷۱
پراؤسٹ ہیڈیگر: ۳۰
پروسین: ۲۳

(امام) ترمذی: ۲۱۶، ۳۸۹
(علامہ) تفتازانی: ۲۷۸
تقی الدین سبکی: ۳۰۸
(علامہ) تمنا عمادی: ۴۸، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۶۶، ۲۷۲
تمیم داری: ۱۴۲، ۲۰۵، ۲۶۲
تنزیل الرحمٰن: ۴۱۲
تھیوڈر نوئل ڈ یکے: ۱۱۹
تیطوس رومی: ۱۳۵
ٹو این بی: ۲۲
(حضرت) ثابت بن قیس شماس: ۱۶۱
ثعلبی: ۱۴۹، ۱۹۰
(امام) ثوری: ۲۵۱
(حضرت) جابر: ۲۴۳
جابر بن عبداللہ: ۴۸، ۲۶۵، ۲۶۷
جان اسٹریٹ مل: ۲۲
جاوید اقبال: ۴۱۱
(حضرت) جبرئیلؑ: ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۸، ۱۶۹، ۱۷۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۵۴، ۴۷۰، ۵۱۷
جبیر بن مطعم: ۲۶۷
جراح: ۲۵۱
الجرجانی: ۲۷۰
جریج: ۱۸۲
الجزائری: ۲۶۹
جعفر شاہ پھلواروی: ۴۰
(امام) جعفر صادق: ۹۱، ۳۰۵، ۴۲۲
جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن القرینی: ۳۷۷
جلال الدین سیوطی: ۴۵، ۴۶، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۶۸، ۳۱۰، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۸۰، ۳۸۹، ۴۱۰، ۴۸۶، ۴۹۸
(مفتی) جمیل احمد تھانوی: ۹۴
جنید بغدادی: ۴۵۳، ۴۸۲، ۵۱۱
جوینی: ۴۵، ۴۸۶
چنگیز خاں: ۴۱۲
حاتم اصم: ۴۴۳
حاجی خلیفہ: ۴۲۲
حارث محاسبی: ۴۷۳، ۴۸۲، ۴۹۲، ۵۱۸، ۵۲۰
حافظ: ۵۰۲
حافظ ابن صلاح: ۲۴۳
حاکم: ۲۸۳
حبان اسعد ابوکرب: ۵۲
حبیب الرحمٰن کاندھلوی: ۲۸۸، ۳۶۹
حجاج (بن یوسف ثقفی): ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۸، ۲۷۰
حریز بن عثمان: ۲۶۴، ۲۶۵
حسن: ۲۱۱، ۲۶۶
(حضرت) حسن: ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۸۰
(امام) حسن و حسین: ۴۹۹، ۵۱۸
حسن بن زیاد: ۲۹۸
حسن بصری: ۷۲، ۱۶۸، ۱۸۸
حسان: ۲۶۶
(حضرت) حسین: ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۸۰
حسین احمد مدنی: ۴۱۲
حسین بن علی: ۲۵، ۲۶
حشرج بن نبایا الکوفی: ۴۰
حشیش بن ورد: ۳۸۳
(حضرت) حفصہ: ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۵۸
حکیم سنائی: ۴۷۵
حلاج: ۴۵۹، ۴۶۵، ۴۷۲، ۵۰۳

الحلوائی: ۳۳۶،
حماد، استاذ ابوحنیفہ: ۳۱۲، ۳۷۰، ۳۷۱
حماد: ۲۹۵
حماد بن ابی معمر: ۳۸۵
حماد بن زید: ۳۹۱، ۳۹۲
حماد بن سلمہ: ۱۴۷،
حماد بن سلیمان: ۳۷۲
حمزہ بن ابی حمزہ العصیبی: ۲۶۵
حمید الطّویل: ۱۳۹
(حضرت) حنظلہ بن الربیع: ۱۶۱
(حضرت) خالد بن سعید بن العاص: ۱۶۱
خالد بن ولید: ۱۶۱، ۱۸۳
الخدری: ۲۶۹
(حضرت) خدیجہ: ۱۰۲
خزیمہ/ابوخزیمہ: ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰
خزیمہ بن ثابت: ۱۱۰
الخصاف: ۴۰۷
(حضرت) خضرؑ: ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۴۳، ۴۸۶، ۴۸۷
خطابی: ۱۵۴، ۲۷۹
خطیب بغدادی: ۳۷۴، ۳۷۵، ۵۲۰
(خلیق احمد) نظامی: ۵۱۲، ۵۱۷
خواجہ احمد نہاوندی: ۴۷۶
خواجہ اویس قرنی: ۴۷۶
خواجہ عثمان ہارونی: ۴۳۵
خواجہ قطب عالم بختیار کاکی: ۴۹۵
خواجہ معین الحق: ۴۷۷
داتا گنج: ۴۶۶
دارقطنی: ۱۸۵، ۲۴۲، ۲۴۳
دانیال: ۴۹
(حضرت) داؤدؑ: ۷۸، ۷۹، ۵۲۱
داؤد طائی: ۳۸۴
داؤد ظاہری: ۳۰۵، ۳۳۹، ۳۸۹
دجال: ۳۵، ۴۳، ۴۸، ۶۳، ۲۳۶
الدیلمی: ۲۶۲
ذہبی: ۲۶۵
راڈول: ۱۱۹
(امام) رازی: ۴۵، ۳۸۵
ربیع: ۱۴۹، ۱۵۰
ربیع بن انس: ۱۹۰
ربیع بنت معوذ بن عضراء: ۴۰
رسل: ۲۳
رسول: ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۷۲، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۶، ۳۸۱، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۱۳، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۴۸، ۴۶۸، ۴۷۵، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۷
(علامہ) رشید رضا: ۴۴۸، ۴۹۶
روح الامین: ۴۴۵
روح القدس: ۱۵۴، ۴۴۵

رومی: ۵۰۲
(حضرت) زبیر بن العوام: ۱۶۱
زرقائیل: ۴۰
(علامہ) زرکشی: ۱۶۵، ۱۷۹، ۳۶۹
(امام) زفر: ۳۳۱، ۳۳۶، ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۰۴
(شیخ الحدیث) زکریا: ۴۸۰، ۴۹۵
زمخشری: ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۹۱
زہری: ۴۰۲
زید بن ثابت: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۹، ۲۰۴، ۳۹۱، ۳۹۲
زید: ۱۸۳
زید بن ارقم: ۲۰۳
زین الدین الحلبی: ۲۷۰
زین العابدین: ۲۵
(مولانا) ساجدالرحمٰن صدیقی: ۹۳
سالم: ۴۰۲
سالم مولیٰ ابوحذیفہ: ۱۱۳، ۱۶۲
سامری: ۴۴۶
(علامہ) ساوی: ۱۸۸
ستبائی زیدی: ۴۹
(امام) سخاوی: ۴۵، ۳۶۹، ۳۸۹
سدی: ۱۴۲
سراج طوسی: ۵۱۶
سراقہ بن مالک: ۳۷
سرخسی: ۱۸۵، ۳۱۶، ۳۳۶، ۳۹۰
سری سقطی: ۴۵۳
سعید: ۴۸
سعد بن ابی وقاص: ۲۲۷
سعید بن جبیر: ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۸۸
سعید بن سعید: ۲۷۵
سعید بن عبدالرحمٰن: ۲۷۰
سعید بن عیسیٰ الخراج: ۴۷۳
سعید بن المسیب: ۱۷۹، ۳۸۹
سعیدالرحمٰن علوی: ۵۱۴
سفیان: ۱۶۴
سفیان ثوری: ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۷۵، ۴۰۵
سفیان بن عینیہ: ۳۰۵
سفینہ: ۴۰
سلمان فارسی: ۴۳۳
(حضرت) سلیمانؑ: ۷۸، ۷۹، ۱۴۳، ۴۰۳، ۵۲۱
سلیمان بن سمرہ: ۲۴۳
سلیمان بن عبدالحمید البھرانی: ۲۶۴
سمرہ بن خبیر: ۲۴۳
سموئیل: ۶۷
سنائی: ۵۰۲
سوید بن سعید: ۲۴۲
سیداحمدالکبیرالرفاعی: ۵۱۶
سیدحسین محمد جعفری: ۳۷۹
السیدالسابق: ۳۶۷، ۳۶۹
سیدعلی عباس جلالپوری: ۵۰۴
شاطبی: ۲۷۸، ۳۰۳، ۳۱۵، ۳۴۱، ۳۵۰
(امام) شافعی: ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۱۴۸، ۱۸۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۷،

۳۴۹، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۴،
۳۹۵، ۴۰۱، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۵۲۴، ۵۳۳
شاہ رفیع الدین: ۵۰۱
شاہ سید محمد ذوقی: ۵۰۵
شاہ عبدالرحیم: ۴۹۷
شاہ عبدالعزیز: ۴۹۷
(مولانا) شاہ سید سلیمان ندوی: ۴۵، ۳۵۲، ۳۸۶، ۴۱۱
شاہ محبّ اللہ الہ آبادی: ۴۷۴
شاہ ولی اللہ: ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۷۶،
۱۷۷، ۲۳۰، ۲۴۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۹۴، ۲۹۵،
۳۰۸، ۳۵۰، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۷۹،
۳۸۱، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۵۳،
۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۷، ۴۹۲،
۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴
(ابوبکر) شبلی: ۴۴۳، ۴۶۳، ۴۸۳
شبلی نعمانی: ۱۶۸، ۲۷۶، ۳۷۶، ۴۰۶، ۵۱۲
(حضرت) شرجیل بن حسنہ: ۱۶۱
شریح بن نعمان بغدادی: ۴۰
شریک النخعی: ۳۰۵
شعبہ: ۴۷، ۲۲۱
(امام) شعبی: ۷۰، ۲۶۲، ۳۰۵، ۳۴۵
شعرانی: ۲۸۷، ۳۸۲، ۵۰۲
شہاب زہری: ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۹،
۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۰،
۲۴۲، ۲۴۸
(امام) شوکانی: ۳۷۷، ۳۹۱
شہاب الدین سہروردی: ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۷۳، ۴۷۴،
۴۷۷، ۴۹۶
شہر بن حوشب الشامی: ۲۷۵
شیخ یعقوب: ۴۷۴
شیخین (ابوبکر و عمر): ۷۳
شیخ الہند: ۱۹۱
شیخ علاء الدین علی بن عثمان المعروف بابن الترکمانی:
۲۷۱
شیرازی: ۳۹۰، ۳۹۲
صباح الدین عبدالرحمٰن: ۳۸۳
صبحی صالح محمصانی: ۱۷۸، ۳۷۲
صفی الدین الحنبلی: ۲۷۰
(حضرت) صفیہ: ۵۵
صلاح الدین خلیل: ۲۸۱
صہیب رومی: ۵۰
ضحاک خارجی: ۱۸۵، ۴۰۲
ضیا مقدسی: ۲۸۳
طالوت: ۱۸۹
طاہر القادری: ۴۹۹، ۵۰۰
طبرانی: ۵۱، ۲۶۲، ۲۶۷
طبری: ۵۲۴، ۵۳۳
(علامہ) طحاوی: ۹۵، ۱۲۴، ۱۷۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۷۰،
۲۷۱، ۳۸۴
طلحہ: ۳۹۲
طلق الحبیب: ۳۷۲
(مولانا) ظفر احمد: ۵۱۳
(حضرت) عائشہ: ۳۵، ۵۶، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۴،
۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۷۸، ۲۸۲، ۳۱۷، ۳۷۳
(حضرت) عامر بن قہیرہ: ۱۶۱
عباد بن صہیب: ۲۶۵

عباد بن کثیر : ۲۶۵
عبادہ بن صامت : ۱۵۵
(حضرت) عباس : ۲۶۸، ۴۶۷
عباس آفندی : ۵۱۷
عبدالحکیم سیالکوٹی : ۴۶
عبدالحمید صدیقی : ۱۷۳،۱۷۴
عبد بن حمید : ۵۱،۵۲
عبدالحق محدث دہلوی : ۴۹۶،۵۰۰،۵۱۳
عبدالرحمٰن بدوی: ۴۹۶
عبدالرحمٰن بن ابزی : ۲۳۰
عبدالرحمٰن بن ابوبکر : ۱۳۷
عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ : ۲۰۳
عبدالرحمٰن بن ایلی : ۱۰۵
عبدالرحمٰن بن عبدالقاری : ۱۷۲
عبدالرحمٰن بن ابی عوف الجرشی : ۲۶۴
عبدالرحمٰن بن عوف : ۱۳۲
عبدالرحمٰن الجزیری: ۳۹۶
عبدالرحمٰن مہدی : ۲۷۸
عبدالرحیم بن زید العمی : ۳۸۱
عبدالرزاق : ۵۱
عبدالرزاق ملیح آبادی : ۳۸۲
عبدالسلام مبارکپوری : ۲۶۱
عبدالعزیز بن ابی داؤد : ۳۷۲
عبدالعزیز بخاری : ۴۱۱
عبدالقادر جیلانی : ۴۴۳، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۷۱، ۴۷۳،۴۷۳، ۵۰۲، ۵۰۷،۵۱۰،۵۱۷
عبدالقدوس گنگوہی : ۴۷۴
عبدالفتاح ابوغدہ : ۳۷۰،۳۷۸
عبدالکریم زیدان : ۳۸۹
عبدالکریم جیلی : ۵۰۷
عبدالوہاب شیرانی : ۵۱۶
عبداللہ : ۱۸۳
عبداللہ بن ادریس : ۳۷۵
عبداللہ بن ارقم الزہری : ۱۶۱
عبداللہ بن ابی سرح : ۱۶۱
عبداللہ بن بدر : ۲۷۰
عبداللہ بن رواحہ : ۱۶۱
عبداللہ بن زبیر : ۲۰۴
عبداللہ بن سبا : ۲۴
عبداللہ بن سلام : ۵۵
عبداللہ بن شبرمہ : ۳۰۵
عبداللہ بن عباس : ۴۸،۱۰۹، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۵۹،۱۶۴، ۱۹۰،۲۰۳، ۲۲۶،۲۴۳، ۲۶۱،۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۷، ۴۱۶، ۴۳۲، ۴۵۱
عبداللہ بن عمر : ۳۸،۱۳۰،۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۰۳،۲۴۳، ۲۶۱، ۲۸۲، ۳۷۳، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۲
عبداللہ بن مبارک : ۲۵۱، ۳۷۵
عبداللہ بن محمد : ۱۶۴
عبداللہ بن مسعود : ۱۰۸،۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۶،۲۰۲، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۶۱، ۲۸۲، ۳۰۴، ۳۱۱،۳۱۶، ۳۱۷، ۳۷۰، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۹،۴۰۲،
عبداللہ سلطانپوری : ۱۷
عبداللہ الکفیف : ۳۷۷
(مفتی) عبداللطیف رحمانی : ۱۶۲
عبدالماجد دریابادی : ۳۵۲، ۴۱۱

عبدالوہاب بن نجدہ: ۲۶۴
عبدہ: ۳۴۸
عبید اللہ بن ابی رافع: ۲۶۵
عبید اللہ سلمی: ۴۹۹
عبید بن السباق: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱
(حضرت) عثمان: ۲۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۸، ۵۱۸، ۵۲۴
عثمان بن عمر: ۱۵۷
عثمان ہارونی: ۸۹
عرباض بن ساریہ: ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۷
عروہ بن زبیر: ۱۷۲
عزرائیل: ۴۹۷
(شیخ) عزالدین عبدالسلام: ۳۶۸
عزیر: ۱۵۰
عطاء: ۱۳۵
(امام) عطاء (بن رباح): ۲۷۴، ۳۰۵
عقیل: ۱۰۳، ۱۷۲
عکرمہ: ۱۱۸، ۱۹۰، ۲۷۵
علاء الدین صمنانی: ۴۶۶
علقمہ: ۲۶۲، ۳۱۲، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۴، ۴۰۲
(حضرت) علی: ۲۸، ۵۱، ۸۴، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۸۲، ۳۰۴، ۳۰۴، ۳۷۰، ۳۸۹، ۴۰۲، ۴۱۶، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۳، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۵
علی بن حسین بن واقد: ۲۷۵
علی عثمان جلابی (المعروف داتا گنج): ۴۹۹
علی بن عیاش: ۲۶۴، ۲۶۵
علی البونی: ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۱۳
(شیخ) علی الخواص: ۳۸۲
علی الہجویری: ۳۸۲
عماد الدین: ۳۷۷
عمار: ۲۳۰
(حضرت) عمرؓ: ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۷، ۴۵، ۵۶، ۶۸، ۷۳، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۰۴، ۳۲۴، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۰، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۵۰
عمرو: ۱۶۴
عمرو بن خارجہ: ۲۷۴، ۳۲۶
عمرو بن سعید: ۱۶۷
عمرو بن عاص: ۴۸، ۱۶۱
عمر بن عبدالعزیز: ۲۸۷، ۳۰۵
عمرو بن فررزدق: ۲۴۲
عمرو بن مرہ: ۳۷۲
عنصر صابری: ۴۹۵
عوف بن ابی جمیلہ: ۱۶۸
عویمر عاصم بن عدی: ۱۷۹
(حضرت) عیسیٰ: ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۱۵۰، ۱۹۶، ۳۸۰، ۴۴۶، ۴۹۶، ۵۰۲
عیسیٰ بن عبان: ۴۱۱
(امام) غزالی: ۴۵، ۶۵، ۷۰، ۹۴، ۹۵، ۱۲۵، ۱۷۶، ۲۹۵، ۳۱۴، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۵، ۳۷۹، ۳۹۱،

۳۹۳، ۴۰۷، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۹، ۴۶۳، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۴، ۵۳۳
غلام احمد پرویز: ۴۹۴، ۵۰۴
غوث اعظم: ۵۰۹، ۵۱۰
فارابی: ۳۲۹
فاروق: ۲۷۶
(حضرت) فاطمہ: ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۸۰، ۱۸۲
فاطمہ بنت قیس: ۲۰۳
فتنی: ۲۷۹
(سلطان) فرح بن برقوق: ۳۰۷
فریدالدین عطار: ۴۳۳
فریدالدین گنج شکر: ۴۷۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۹، ۵۱۳،
فضل الرحمٰن: ۴۱۲
فضیل الرحمٰن: ۳۵۹
فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی: ۴۴۳
فاروق: ۲۶۴
قاسم: ۲۶۲
قاسم بن محمد بن ابی بکر: ۲۷۷، ۳۸۱
قاسم بن معین: ۳۸۵
قاضی ابوبکر: ۱۱۶
قاضی ابوبکر ابن عربی: ۱۷۷
قاضی شریح: ۲۳۶
قاضی محمد بن موسیٰ حنفی: ۳۷۹
قبطی: ۱۸۲، ۱۸۳
قتادہ: ۴۷، ۴۸، ۱۳۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۱۱، ۲۲۹، ۲۶۶، ۴۰۳
قرطبی: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۷۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۱۰
قرظہ بن کعب: ۲۰۲
قسطلانی: ۲۷۶
قشیری: ۴۵۷، ۴۶۴
قیس بن خرشتہ: ۱۵۰
قیس بن طلق: ۲۷۰
قیصر وکسریٰ: ۷۹
کرشنا: ۴۹
کعب الاحبار: ۵۶، ۱۴۲، ۱۵۰، ۲۰۵، ۴۳۲
کلبی: ۱۳۵، ۱۸۵
گستاف وائل: ۱۱۹
اللیث: ۳۹۱
لیث: ۱۵۷
لیث بن سعد: ۲۳۵، ۳۰۵
لینن: ۲۳
مارکس: ۲۲
ماریہ قبطیہ: ۱۴۱، ۱۸۲
(امام) مالک: ۷۲، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۷۰، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۷۱، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۰۸
مالک بن انس: ۳۷۴
مالک بن اوس: ۳۹۲
مامون: ۴۶
ماوردی: ۳۹۰
مجدد الف ثانی: ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۸۵، ۵۰۵
(حضرت) محمدؐ: ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۸۴، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۷، ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۹۹، ۳۹۱، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۵۳، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۸۰، ۵۱۱
(امام) محمد: ۱۱۸، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۸،

۳۸۴،۳۸۳
محمد الشیبانی: ۲۸
(امام) محمد الشیبانی: ۳۴۶، ۳۴۷، ۴۰۸
محمد بن احمد معتزلی: ۳۰۶
محمد بن ادریس شافعی: ۳۸۲، ۳۸۷
محمد ابن اسحاق یسار: ۱۸۳، ۱۹۰
محمد ابن ایوب الرقی: ۳۸۱
محمد بن بشار: ۴۷
محمد بن حسن: ۲۳۶
محمد بن الحسین ابوالفتح بن بریدہ الأزدی الموصلی: ۲۶۵
محمد بن الحکم المصری: ۳۷۹
محمد بن حماد: ۳۷۴
محمد بن خزیمہ: ۲۷۰
محمد بن السائب: ۱۸۵
محمد بن سیرین: ۱۱۰
محمد بن طاہر مقدسی: ۲۸۱
محمد (بن علی): ۲۰۲
محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ: ۳۰۵
محمد بن عبدالرحمٰن صیرفی: ۳۸۲
محمد بن عبدالوہاب: ۲۹۵، ۳۴۷
محمد بن عبدالمنکدر: ۲۶۵
محمد بن عبیداللہ ابوثابت: ۱۵۷، ۱۵۸
محمد بن یحییٰ الذہلی: ۲۸۰
محمد ابوالحسنات عبدالحق لکھنوی: ۳۸۰
محمد اجمل خاں: ۱۶۷، ۱۶۸
محمد الخضری: ۳۸۹
محمد احمد رضوی: ۳۷۲
محمد ارشد قادری: ۴۹۷
محمد اسلم جیراجپوری: ۲۶۲
محمد اسماعیل: ۲۸۵
محمد اسماعیل سلفی: ۲۸۵
محمد اعزاز علی: ۴۱۲
محمد اقبال: ۲۹۵، ۴۸۴
(امام) محمد باقر: ۱۸۵، ۳۹۰
(مولانا) محمد جوناگڑھی: ۱۸۰، ۱۸۹
محمد چشتی: ۵۱۳
(ڈاکٹر) محمد حسن: ۵۰۰
محمد حسین شاہ علی پوری: ۹۷
محمد حسین ہیکل: ۱۵۵
محمد الخضری: ۱۷۷
محمد سعید الرحمٰن علوی: ۹۵، ۴۰۷
(مفتی) محمد شفیع: ۱۹۱، ۴۱۲
محمد عاصم الحداد: ۳۹۸
محمد عبدہ: ۱۲۷
محمد منظور نعمانی: ۸۸
محمد مصطفیٰ ارشد: ۳۶۷
(شیخ) محمد مہدی الکاظمی: ۳۸۹
(مفتی) محمود: ۳۷۵
محمود انصاری: ۲۰۲
محمود العقاد: ۵۱۷
مرزا غلام احمد قادیانی: ۴۹۸
مروان: ۱۳۷
مریم: ۱۴۳
مصعب بن عمیر: ۱۰۵
مسروق: ۲۶۲
مسعر بن کدام: ۳۷۲

(حضرت) مسیح موعود : ۳۲، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۶۱، ۱۳۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۸۲، ۳۹۷، ۳۹۸

(امام) مسلم : ۲۷، ۳۸، ۱۴۱، ۲۰۰، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۲۰

مصطفیٰ حسن سباعی : ۲۶۹

مصطفیٰ غلالینی : ۳۹۳

معاذ بن بادیس : ۳۷۶

(حضرت) معاویہ بن ابی سفیان : ۱۲۱، ۲۱۸، ۲۶۹، ۴۰۲

معتمر بن سلیمان : ۱۴۷

معیقب بن ابی فاطمہ : ۱۶۱

معین الدین اجمیری: ۸۹

معین الدین چشتی : ۴۴۳

مغیث : ۲۷۰

مغیرہ : ۲۶۲

(حضرت) مغیرہ بن شعبہ : ۱۶۱

مقاتل بن سلیمان : ۱۸۵، ۴۵۹

مقدام بن معدیکرب : ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۷

ملا باقر مجلسی : ۱۸۵

ملا جیون : ۱۷۷

ملا طاہر پٹنی: ۴۹۶

ملا علی قاری: ۱۲۵، ۱۷۶، ۳۱۰، ۳۸۰، ۴۰۷، ۴۸۶

ملک غلام علی: ۲۶۹

مقاتل : ۱۴۲

ملکہ سبا: ۱۴۳

مناظر احسن گیلانی: ۲۸۷، ۴۰۱، ۴۳۰، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۹۳، ۴۰۵، ۵۱۷

منصور عباسی : ۴۰۴

منصور بن المعتمر : ۲۸۰

(مولانا) مودودی: ۳۷۵

(حضرت) موسیٰ : ۴۸، ۵۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۶۴، ۲۹۲، ۳۸۳، ۴۱۶، ۴۴۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۸۷، ۵۰۲

موسیٰ بن اسماعیل: ۱۵۶

موسیٰ بن نصیر : ۱۸۸

مولانا روم: ۴۷۴

مہدی: ۳۲، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۵۰، ۶۱، ۱۴۱، ۳۱۱، ۳۸۰

میر ولی الدین: ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴

(حضرت) میکائیل: ۱۷۴، ۴۳۶

نافع: ۲۴۳، ۳۹۱، ۳۹۲

ناصر الدین البانی: ۱۸۱

نجم بن فضیل: ۲۵۲

(امام) نجم الدین عبدالقوی: ۳۹۳

نخعی: ۲۹۵

(ابراہیم) نخعی: ۳۷۱، ۳۸۴، ۴۰۲

(امام) نسائی: ۲۶۵، ۴۸۸

نضر بن عاصم اللیثی: ۱۱۹

نضر بن عامر : ۱۱۹

نظام الدین اولیاء: ۴۳۳، ۴۹۶، ۴۹۷

(حضرت) نوحؑ : ۴۶۵، ۵۰۲

(علامہ) نورالدین حلبی : ۹۷

نووی : ۲۸۸، ۴۸۸

(امام) واحدی: ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۷۸

واصل بن عطاء : ۳۱۴

واقدی: ۴۰۸
وحیدالزماں: ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۹
وحیدالدین قریشی: ۵۰۹
ورقہ بن عمر یشکری: ۲۸۰
ورقہ بن نوفل: ۱۰۲، ۴۴۸
وضاح بن عبداللہ: ۲۸۰
وکیع: ۲۵۱
ولید بن مسلم دمشقی: ۲۸۰
ولید بن ملک: ۱۸۸
ولیم میو: ۱۱۹
ولی الدین تبریزی: ۲۱۶، ۲۶۸
وہب بن منبہ: ۵۶، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۸۷، ۱۹۰، ۴۸۷
ہارٹ وگ ہرش فلڈ: ۱۱۹
ہارون: ٦۷
(حضرت) ہارونؑ: ۱۹۰
ہارون رشید: ۳۷۱
(شیخ) ہجویری: ۵۰۰
ہرمزان: ۳۷
ہیگل: ۲۲
ہشام بن حکیم: ۱۷۲، ۱۷۳
ہشام بن عروہ: ۲۷۰
ہشام بن عمار: ۲۷۵، ۲۷٦
ہلاکو: ۴۱۲
ہیراڈیٹس: ۲۲
ہنری VIII: ۲۳
ہپسوائڈ: ۲۲
ہیثم بن بشر واسطی: ۲۴۲
یحییٰ بن ابو کثیر: ۲۱۱، ۲٦٦
یحییٰ بن ابی زائدہ: ۳۸۴، ۳۸۵
یحییٰ بن زکریا: ۳۷۲
یحییٰ بن سعید: ۴۰۴
(امام) یحییٰ بن کثیر: ۲۰۸
یحییٰ بن معین: ۲۷۹
یحییٰ بن یعمر: ۱۱۹
یزید: ۱۳۷
یزیدالنوی: ۲۷۵
یزید بن زریع: ۴۷
(حضرت) یعقوب: ۱۵۱
یوسف بن خالد التمیمی: ۳۸۴
(حضرت) یوشع: ٦۴، ۱۵۰
یونس بن یزید: ۱۴۷، ۱۵۷
یہویہ: ۲۲

مذہبی اور آسمانی کتابیں

الواح (موسیٰ): ۱۵۰، ۲۲
انجیل: ۸۰، ۹۲، ۱۰٦، ۱٦۳، ۱۹۷، ۴۳٦، ۴۳۸
بائبل: ٦۴، ۹۳، ۹٦، ۱۱۰، ۱۴۳، ۱۴۴
تورات: ۵۷، ۵۸، ۵۹، ٦۲، ٦۳، ٦۵، ٦۹، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹٦، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱٦۳، ۱٦۹، ۱۹۰، ۱۹٦، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۹، ۲٦۰، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۴۱، ۳۵۷، ۳۹۸، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳٦، ۴۳۸، ۴۹۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۹
تلمود: ۵۷، ٦۳، ٦۴، ٦۵، ٦۷، ٦۹، ۷۰، ۷۱، ۹۵، ۹٦، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۸۰، ۲۹۳، ۳۱۲، ۳۴۱، ۳۹۸
حزقیل: ۵۸
ملاقہ: ۷٦، ۸۵

خمسہ موسوی : ۵۷،۶۳، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۸۸، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۹، ۵۲۳

زبور: ۴۳۸

زہار: ۵۸، ۱۲۲

شوافع: ۲۲۹، ۲۷۰

عہد نامہ قدیم وجدید: ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵

فقہ جعفری : ۲۹۴

قبالائی: ۷۶

قرآن : ۲۱، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۷، ۷۰، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵ ......۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۱۶۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۴، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۲، ۵۲۲

گمارا: ۵۷، ۱۹۹، ۲۰۱

گیتا: ۴۶

مدراش: ۷۶، ۹۶، ۱۴۴

مشناۃ : ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۰۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۶۱، ۲۶۲

وشنو پران: ۴۶

کتب احادیث

ابن حبان: ۱۶۷

ابن ماجہ : ۴۸، ۱۶۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۸۹، ۴۲۹

ابوداؤد : ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵

بخاری: ۲۶، ۴۷، ۸۳، ۸۹، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۸۰، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۷۱، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۵۰، ۴۹۴

بیہقی : ۱۵۰، ۲۶۸، ۲۸۳، ۴۳۷

ترمذی: ۳۸، ۴۸، ۸۳، ۸۴، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۲۶، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۵، ۴۳۷، ۴۹۵

حاکم: ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۸۳، ۲۶۵، ۲۶۸

دارقطنی : ۲۶۳، ۲۸۳

دارمی: ۲۵۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۱

صحاح ستہ: ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۵۶، ۱۷۱

فتح الباری: ۴۸، ۹۳، ۹۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۶۶، ۲۸۱

کتاب المصاحف : ۱۶۴

مستدرک: ۱۶۴، ۱۸۳، ۲۴۳

مسلم : ۲۶، ۴۳، ۴۸، ۵۱، ۸۳، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۴۵،

۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۹
مسنداحمد ۳۸، ۵۰، ۸۳، ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۴، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۳
مسند ابویعلی موصلی: ۲۸۳
مسند ابن جریر: ۲۸۳
مسند بزاز: ۲۸۳
مسند سعید بن منصور: ۲۸۳
مسند عباسی: ۲۸۳
مسند عبدالرزاق: ۲۸۳
مسند الفردوس: ۸۴، ۲۸۳
مشکوٰۃ: ۳۸، ۳۹، ۹۵، ۹۶، ۲۶۵، ۲۶۸
مؤطا امام مالک: ۴۷، ۱۲۰، ۱۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۳، ۲۸۱، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۸۹
نسائی: ۵۱، ۱۱۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۸۵

اصطلاحات قرآنی ودینی

ابدال: ۱۸
آثار واحادیث رسول: ۲۱
استخلاف فی الارض: ۲۱
اسرائیلیات: ۴۹، ۵۶، ۱۴۲، ۱۴۵
اسوۂ متواترہ: ۲۳۱
استحسان: ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۴۷
استصلاح: ۳۰۱، ۳۱۶
اشارۃ النص: ۳۱۵
اقتضاء النص: ۳۱۵
اوتاد: ۱۸
اولیاء: ۱۸
باطنی حکومت: ۱۸
بعثت نبوی: ۲۱
دلالۃ النص: ۳۱۵
روح: ۳۴
سنت متواترہ: ۲۳۱
شرع محمدی: ۵۴
عرف وعادات: ۳۱۶
قطب: ۱۸
قیاس: ۳۲۷
مراعاۃ الخلاف: ۳۴۰
مصالح مرسلہ: ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۲۹
وحی: ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۴۱، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۵، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۵، ۴۴۹، ۵۲۲
وحی متلو/ وحی غیر متلو: ۵۸، ۱۰۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۴۷، ۴۸۱
وحی ربانی: ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۹۳، ۱۹۸
وحی موسوی: ۱۲۲

مذاہب/ امتیں

اسرائیلی: ۶۲، ۹۲
اسلام: ۶۷، ۸۶، ۸۸، ۹۵

اصحاف کہف : ۲۶
امت اسلامیہ : ۲۹۵
امت محمدی : ۴۷، ۷۸
امت محمدیہ : ۱۸، ۹۳
امت مسلمہ : ۲۱، ۳۲، ۵۴، ۶۱، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۹۹، ۱۰۰
امت معزول : ۱۸
امت یہود : ۸۱، ۱۵۳
اہل ایمان : ۱۰۴، ۱۹۹
اہل کتاب : ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۹۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۹، ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۴۸
اہل ہنود : ۴۷۸
اہل نصاریٰ : ۸۰، ۱۰۶، ۴۵۸
اہل یہود : ۳۱، ۳۴، ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۶، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۸۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۷، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۵۱، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۴۸، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۹۰، ۵۱۰، ۵۲۱، ۵۳۳، ۵۲۹
ایرانی : ۲۲
بنی اسرائیل : ۳۴، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۵۰
بودھ : ۴۸۹
ثمود : ۲۴
دین یہود : ۵۲
ربانی اسماعیل : ۳۰۲
رومیوں : ۴۹
زرتشت : ۴۹
سبائی : ۲۱
عاد : ۲۴
عیسائی : ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۹۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۴۸۷، ۴۸۹
عیسائی پوپ : ۳۰۳
فقہائے یہود : ۳۰۲
مجوس : ۲۶
مسلمان : ۷۷، ۸۰، ۸۵، ۱۰۴، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۹۳، ۲۹۶
مشرکوں : ۱۴۷
مشرکین : ۱۴۸، ۱۶۶
ہندو : ۴۹، ۴۸۹
یہو د : ۵۸، ۶۵، ۷۰، ۷۵، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۱۲۱، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۹۲، ۳۶۶، ۳۹۲، ۴۵۹، ۴۶۰، ۵۱۰
یہودی : ۲۲، ۲۴، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۸۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۷۵، ۲۹۱، ۴۸۷
یہود ونصاریٰ : ۸۰
یہودی ربائی : ۳۰۳
یہودیت : ۵۲، ۶۷، ۸۰، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۶، ۲۰۹، ۲۹۹، ۳۰۱، ۴۴۴
یہودیت ونصرانیت : ۸۰، ۲۹۹
یہودیوں : ۶۰، ۸۹، ۱۳۵

بلاد وامصار

اسپین : ۹۲، ۵۲۵
افریقہ : ۱۶، ۴۲۳
ایشیا : ۱۶
ایران : ۱۷، ۴۳، ۵۱، ۷۹
الہ آباد : ۱۶۷
آرمینیا : ۱۷۱
امرتسر : ۲۶۲
اعظم گڈھ : ۲۷۶، ۳۸۳، ۳۸۶، ۴۰۶
اسلام آباد : ۴۸۹
بیروت : ۳۷، ۹۳، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۶۲، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۱
بصرہ : ۲۶۴
بخارا : ۲۸۵
بستان : ۲۸۵
بدایوں : ۴۰۶
بغداد : ۵۴، ۹۲، ۱۷۶، ۳۳۴، ۳۵۳، ۳۸۹، ۴۱۲، ۵۲۵
پٹنہ : ۲۶۱
پاکستان : ۳۷۵
ترمذ : ۲۸۵
تیونس : ۳۵۴، ۴۸۷
ترکی : ۴۲۳
جنیوا : ۴۱۲
حیدرآباد : ۱۷۶، ۴۱۱، ۴۸۸
خوارزم : ۴۱۲
دمشق : ۴۷، ۹۵
دہلی : ۳۸، ۱۵۴، ۱۷۶، ۱۸۷، ۳۵۳، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۸۹، ۴۹۵
دیوبند : ۵۱۳
روما : ۱۷، ۲۴، ۴۳، ۷۹
سوڈان : ۵۰
عمان : ۱۸۱
عراق : ۳۵۴
غرناطہ : ۳۵۳
قاہرہ : ۳۸، ۴۸، ۸۹، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۷۶، ۲۶۷، ۳۶۷
قسطنطنیہ : ۴۱۱
کوفہ : ۲۳۳، ۴۰۲
کراچی : ۹۳، ۹۷، ۲۶۶، ۲۷۱، ۴۹۳، ۵۰۵،
لاہور : ۸۸، ۹۴، ۱۷۶، ۲۶۹، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۹۲، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۹
لکھنؤ : ۴۵، ۸۸، ۹۶، ۴۹۸
مکہ : ۱۶، ۲۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۴۰۱، ۴۰۲، ۵۰۷
مدینہ : ۴۷، ۴۸، ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۳۲، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۶۳، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۲۲، ۳۴۷، ۳۸۹، ۴۰۱
ماوراء النہر : ۳۷۰
مصر : ۵۶، ۹۴، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۵، ۴۹۸، ۵۰۷
ملتان : ۱۷۶
نجران : ۵۲
نیشاپور : ۲۸۰، ۲۸۵
(خراسان) نساء : ۲۸۵
نیویارک : ۴۱۱

ہندوستان : ۳۷۰، ۵۲۵
یمن : ۵۲، ۵۶، ۱۸۳
یثرب : ۵۲
یروشلم : ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۹۶

کتب

ابن بابویہ : ۲۵۹
اتقان : ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۳۹۰
اتحاف الفضلا، البشر فی القرأۃ اربعہ عشر : ۱۷۵
آثار شافعی : ۳۷۹
احسان یا سلوک وتصوف : ۴۹۶
الاحکام : ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳
احکام القرآن : ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۸۳
الاحکام فی اصول الاحکام : ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۹۰
احیاء العلوم : ۳۷۹، ۴۷۳، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۱۷
اخبار الاخیار : ۵۰۲
الارشاد السائل الی دلیل المسائل : ۳۷۷
ازالۃ الخفاء : ۲۷۶، ۲۷۷،
اسباب النزول : ۱۴۶، ۱۷۸،
استبصار طوسی : ۲۵۹
اسٹڈیز ان اسلامک مسٹیسزم : ۵۱۴
اسلام اور عقلیات : ۳۶۷
اسلام اور موسیقی : ۴۰
الاسلام روح المدینۃ : ۳۹۳
اسلامک ماڈرنزم : ۴۱۲
الاشتباہ والنظائر : ۴۰۷
اشرف الجواب : ۳۸۰، ۴۱۰
اصابہ : ۴۸۷
اصول السرخسی : ۱۷۷، ۳۸۶
اصول الفقہ : ۲۶۹
اصول کافی : ۴۵۱، ۴۹۱
اعجاز القرآن واختلاف قرأت : ۲۶۶، ۲۷۲
اعلام الموقعین : ۲۷۹، ۳۹۰
اقبال : فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ۳۷۹
اقبالیات ماجد : ۴۱۱
انتظار مہدی ومسیح : ۴۸
الانصاف فی سبب الاختلاف : ۳۶۹
انفاس العارفین : ۴۶۷، ۴۸۷، ۵۰۵
الأمن والعلی : ۵۰۷
الانسان الکامل : ۵۰۷
انیس الارواح ملفوظات عثمان ہارونی : ۸۹
الانصاف مع الترجمہ : ۹۵
ایشیا (مجلّہ) : ۹۴
بحرالرائق : ۴۰۶
البدایۃ والنھایۃ : ۱۸۸
بزم صوفیاء : ۳۸۳
البرہان : ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۹
بصائر الدرجات : ۱۸۵
بہشتی زیور : ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷
بیضاوی : ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲
بیماری اوراس کا روحانی علاج : ۴۹۲
پاکستانی پنج سورہ : ۴۹۵
تاریخ ابن نجار : ۲۸۴

تاریخ ابن عساکر : ۲۸۴
تاریخ ابن مردویہ : ۲۸۴
تاریخ بغداد : ۲۸۴، ۳۷۵، ۴۰۲، ۵۲۰
تاریخ التشریع الاسلامی : ۱۷۷
تاریخ الخلفاء : ۲۸۴
تاریخ فقہ اسلامی : ۳۶۹، ۳۸۹
تاریخ القرآن : ۱۶۲
تاریخ مشائخ چشت : ۴۹۶، ۵۱۲، ۵۱۷
تجدید واحیائے دین : ۴۴
تجدید دین کامل : ۴۵، ۴۶، ۹۶
تحریر الاصول : ۳۸۷
تدوین فقہ : ۲۸۷، ۴۰۱
تذکرۃ الحفاظ : ۲۶۰
تذکرہ شیخ اکبر ابن عربی : ۴۹۸
تذکرۃ المحدثین : ۳۸۴
ترجمان القرآن : ۱۶۹
تفہیم القرآن : ۵۰، ۵۲، ۱۸۵، ۱۹۱
تذکرہ امام ربانی الف ثانی : ۸۸
تذکرۃ الموصوف : ۲۷۹
تذکرۃ الموضوعات : ۴۹۵
تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ : ۴۹۷، ۴۹۹
تصوف کی حقیقت : ۴۹۴، ۵۰۲، ۵۰۵
تعریفات : ۲۷۰
تفسیر ابن جریر : ۱۷۶
تفسیر ابن کثیر : ۶۱، ۱۰۷، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۹۱، ۲۶۶
تفسیر احمدیہ : ۱۷۷
تفسیر ثعلبی : ۱۹۰
تفسیر رازی : ۱۸۰، ۱۸۵
تفسیر فتح البیان : ۲۷۳
تفسیر الشیخ الکبیر : ۴۸۹
تفسیر طبری : ۳۶، ۶۱، ۱۰۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۷۶
التفسیر الکبیر : ۲۵۱
تفسیر المنار : ۱۷۷
تفسیر قرطبی : ۶۱، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۵، ۲۷۶
التفہیمات الالٰہیہ : ۴۹۹، ۵۰۹
توجیہ النظر : ۲۶۰، ۲۶۹
توضیح وتلویح : ۲۷۸، ۳۹۸
تہذیب ابن جریر : ۲۸۴
تہذیب التہذیب : ۱۸۵، ۲۶۵
تیسر التحریر : ۳۸۷
جامع بیان العلم : ۲۷۷، ۳۸۲
جامع البیان : ۲۶۸
جامع الصلوٰۃ : ۴۴۰
جلباب المرأۃ المسلمہ : ۱۸۱
الجامع الصغیر : ۳۸۳، ۳۸۹
الجامع الکبیر : ۳۸۳
جلالین : ۶۰، ۱۴۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲
جمع القرآن : ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۹
جواز سود مع فتاویٰ سید طفیل احمد منگلوری : ۴۰۶
جواہر الفقہ : ۴۱۲
الجوھر الحنفی فی الرد علی البیہقی : ۲۷۱
(روزنامہ) جنگ : ۵۰۰
حجۃ اللہ البالغہ : ۲۸۲، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۷، ۴۹۸

حجیۃ الحدیث : ۲۸۵
حدائق حنفیہ : ۳۸۴، ۳۹۵
حزب البحر : ۴۴۰، ۴۷۴
حصن حصین : ۴۴۰
حصول المامول : ۲۶۹
حق الیقین : ۱۸۵
حل العقول لعقد الفحول : ۳۹۰
حلیۃ الاولیاء : ۲۸۴، ۳۸۳
دائرۃ المعارف : ۹۷، ۱۵۴، ۲۶۶، ۴۹۱
درمختار : ۹۵، ۳۲۵، ۳۶۹، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۰۷،
الدر المختار علی ھامش رد المختار : ۳۹۵
دعوات ارواح محمد : ۴۹۷
دعوات عبدیت : ۴۱۰
دلیل العارفین : ۴۳۵، ۴۹۴، ۴۹۵
الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ : ۴۸۶
دی اسٹڈی آف ہسٹری : ۲۲
دی لائف آف محمد : ۱۵۵
رحلۃ ابن بطوطہ : ۳۷۷
الرد علی من اخلد : ۴۱۰
الرد علی سیار الاوزاعی : ۲۶۲
الرسالۃ : ۲۳۲، ۲۶۶، ۳۴۷، ۳۸۷،
رسالہ احوال پیران چشت : ۴۹۶
رسالہ اصول : ۲۷۰
رسالہ صفائی معاملات : ۴۰۶
رسالۂ قشیریہ : ۴۶۲، ۴۷۳، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۰۲
رفع الملام : ۱۷۶
روح المعانی : ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۲، ۴۹۸
زاد المعاد : ۱۶۱، ۴۲۹
(ہفت روزہ) زندگی : ۳۷۵
زندہ رود : ۴۱۱
زیادات ابن احمد : ۲۸۳
سر دلبران : ۵۰۵، ۵۰۸
سیرت ابن اسحاق : ۱۴۶
سیرت ابن ہشام : ۳۸۶
سیرت بخاری : ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۴
سنت رسولؐ : ۲۶۹
سیرت النبیؐ : ۳۸۶
سیرت نعمان : ۱۶۸، ۴۰۶
سیر الاولیاء : ۴۹۴، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴
سوانح حیات شاہ ولی اللہ : ۴۹۹
سید عبدالقدوس ہاشمی : مقالات وملفوظات : ۴۹۴
شرح الانتباہات المفیدۃ عن الشبہات الجدیدہ : ۳۶۷
شرح تنویر الحوالک : ۳۸۹
شرح فقہ اکبر : ۳۸۶
شرح اللمع : ۳۹۱، ۳۹۲
شرح معانی وآثار : ۲۷۱
شرح وقایہ : ۳۹۵، ۳۹۶
شذور : ۵۱۶
الشفاء : ۳۹۳
شعب الایمان : ۲۸۴
شروط الأئمہ السنہ : ۲۸۱
شطحات الصوفیا : ۴۹۶
شمس المعارف الکبریٰ : ۴۹۰

صحیفۂ اہل حدیث : ۲۶۶، ۲۶۸
ضرورت حدیث اور منکرین حدیث : ۲۶۶
طبقات ابن سعد : ۱۱۰، ۱۴۶، ۲۶۰
عطاء : ۴۰۲
عطاء المنان : ۴۹۴
عقد الجید : ۹۳، ۲۷۷، ۳۹۹
عقود الجمان : ۴۰۴
عوارف المعارف : ۴۷۴، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۱۲، ۵۱۴
علم حدیث : ۲۶۲
علوم القرآن : ۱۷۸
عون المعبود : ۲۷۹
عناوین الاصول : ۳۸۹
عیون الحدائق : ۴۰۲
طاؤس : ۴۰۲
طبقات الصوفیاء الکبریٰ : ۵۱۶
الطّواسین : ۴۵۹
غرائب دارقطنی : ۲۸۴
غنیۃ الطالبین : ۵۱۰
الفاروق : ۲۷۶
فتاویٰ ابن تیمیہ : ۳۸۰
فتاویٰ رشیدیہ : ۲۷۹
فتاویٰ رضویہ : ۴۰۷
فتاویٰ الصوفیاء : ۴۹۲
فتاویٰ عالم گیری : ۳۷۹، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۰۷
فتاویٰ قاضی خاں : ۳۴۴، ۳۹۷، ۴۰۶
فتح القدیر : ۱۸۰، ۴۰۱
فتح المجید : ۴۳۴
فتوح الغیب : ۵۰۰، ۵۱۰
فتوحات مکیہ : ۵۹، ۴۵۳، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸
فصوص الحکم : ۵۹، ۸۹، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۸، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۰۵
فقہ السنہ : ۳۹۸
الفقہ علی المذاہب الأربعہ : ۳۹۶
الفقہ المفاہم : ۴۰۷
فلسفۂ شریعت اسلام : ۳۷۲
الفوز الکبیر فی اصول التفسیر : ۱۷۶، ۱۷۷
فہرست ابن ندیم : ۱۱۶، ۱۱۷
فیض الباری : ۱۷۶
فی ظلال القرآن : ۱۸۰
فوائد السالکین : ۴۹۶
فوائد الفواد : ۴۷۴، ۴۹۶
فیوض الحرمین : ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۹
فی مبادی التصوف : ۵۱۲، ۵۱۴
قدوری : ۳۹۵
قضا الصحابہ والتابعین : ۲۵۱
قواعد الاصول : ۲۷۰
قلائد عقود العقیان : ۳۸۵
قوۃ القلوب : ۳۷۱، ۴۷۳، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۸
القول المامول فی فن الاصول : ۲۷۰
القول الجمیل : ۴۹۶، ۵۱۴
کافی : ۲۵۹
الکافی فی فروع الحنفیہ : ۳۸۳

کامل ابن عدی : ۲۸۴
الکامل فی التاریخ : ۳۷، ۳۷٦
کتاب الاسرائیلیات : ۵۲
کتاب الام : ۲٦٦، ۲۸٦، ۳۲۰، ۳۸۷، ۳۹۰، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۸
کتاب البیان : ۱٦۷، ۱٦۸
کتاب الجفر : ۴۲۲
کتاب الحیل : ۳۷۵، ۴۰۷
کتاب الرعایۃ : ۴۷۳
کتاب الرقاق : ۲۵۱
کتاب الصدق : ۴۷۳
کتاب الضعفاء : ۲۸۴
کتاب ضعفاء الکبیر : ۲۵۱
کتاب القواعد فی الفقہ : ۳٦۹
کتاب اللمع : ۴٦۲، ۴۷۳، ۴۸۸، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱٦
کتاب المبتداء : ۴۸۷
کتاب المصاحف : ۱٦۸، ۱۷۱، ۱۷۵
کتاب المعارف : ۳۷۲
کتاب الھبہ : ۲۵۱
کشاف : ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۱
کشف الاسرار : ۴۱۱
کشف بزودی : ۲۸۱، ۲۸۲
کشف الظنون : ۲۵۱
کشف المحجوب : ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۱۴
کلام المرغوب : ۵۰۲
کنز العمال : ۱٦۲، ۱٦۴، ۱٦۵، ۱٦۷، ۳۹۵
کیمیائے سعادت : ۷۰، ۹۵، ۴۰۷، ۴۸۹، ۵۱۴
مالا بدمنہ : ۳۹۵
مبسوط : ۳۸۳
مثنوی مولانا روم : ۴۷۴، ۴۷۵
مجموعۂ قوانین اسلام : ۴۱۲
مجموعۂ قوانین اسلامی : ۳۹۵
محلیٰ : ۲۷۹
مختصر جامع العلم : ۲٦۰، ۲٦۲
مدارک : ۴۰
مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت : ۲۸۸، ۳٦۹
مرقاۃ المصابیح : ۱۷٦
معجم صغیر : ۲۸۴
معجم کبیر : ۲۸۴
معجم اوسط : ۲۸۴
معجم البلدان : ۵۲
مستدرک : ۱۱۰
المستصفی من علم الاصول : ۹۴، ۱۷٦، ۳۲۹، ۳۹۱
مسلم الثبوت : ۲۷۰
المسند الکبیر : ۱۷۰، ۲۵۱
مشکل الآثار : ۱۷٦
المصفی : ۱۷٦
معارف القرآن : ۱۹۱
مغازی : ۱۴٦
مفاتیح الجنان : ۴۴۰
مفتی کفایت اللہ کے فتاوے : ۴۰۱، ۴۱۷
المفصل فی احکام المرأۃ : ۳۸۹

مقالات احسانی : ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۲
مقاصد حسنی : ۳۸۹
مکتوبات امام ربانی : ۴۸۷
مکتوبات تصوف : ۵۱۴
الملل والنحل : ۴۹، ۳۶۹
ملفوظات خواجہ فرید الدین : ۴۹۷
ملفوظات نظام الدین اولیاء : ۴۹۵
ملفوظات معین الدین اجمیری : ۴۹۵
مناقب کردری : ۳۸۴
المنتقیٰ : ۱۷۶
المنقذ من الضلال : ۳۹۳، ۴۸۲
منیۃ المصلی : ۳۹۵
منہاج السنہ : ۲۷۹
المواقعات : ۲۷۸
الموافقات : ۲۷۸، ۳۱۵، ۳۴۱، ۳۶۹، ۳۸۶، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۱۰
موضوعات : ۲۶۲
(ماہنامہ) میثاق : ۸۸
میزان : ۳۸۲
میزان الشریعۃ الکبیرۃ : ۴۸۶
ناسخ منسوخ : ۲۶۶
الناسخ والمنسوخ : ۱۷۷
النبوات : ۴۹۳
نزھۃ النظر الخاطر العاطر : ۲۷۰
النشر فی القرأت العشر : ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶
نہج البلاغہ : ۲۵۹
نظام الفتاویٰ : ۳۸۲
نفحات الانس : ۵۱۴
نوادر الاصول : ۲۸۴
نور الانوار : ۲۷۰، ۳۹۸
نیت نامہ : ۵۱۳
وفیات الاعیان : ۱۶۸
ہدایہ : ۳۳۵، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸
ہدیۂ عشاق : ۴۹۶
ہفت ہیکل : ۴۴۰
ہمعات : ۴۵۳، ۴۹۷، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴

متفرقات

آل فاطمہ : ۱۳۷، ۱۳۸
آل موسیٰ وآل ہارون : ۱۸۹، ۱۹۰
اثنا عشری : ۳۵
احبار ورہبان : ۲۹۱، ۲۹۸، ۴۸۳
اسماعیلی : ۵۶
اسیران بدر : ۱۶۱، ۱۶۷
اصحاب الاخدود : ۵۰، ۵۱
الواحِ موسیٰ : ۷۵، ۹۹، ۱۰۰
اُم الکتاب : ۶۰
امم سابقہ : ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹
اُمی : ۱۱۴
اہل بیت : ۱۸۰
اہل تشیع : ۴۴، ۱۱۸، ۲۵۹، ۲۹۴، ۳۲۰
اہل سنت : ۱۳۷

اہل سنت والجماعت : ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۴۴، ۹۳، ۱۱۸،
۲۶۲، ۲۹۴
بنو قریظہ : ۵۲
بنو ہاشم : ۱۳۷، ۱۳۸
بنی اسماعیل : ۱۶۷
بنی عجلان : ۱۷۹
بیت اللحم : ۱۹۶
بیت المقدس : ۵۶، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۴۸۶
تابوت : ۱۰۰، ۱۹۰، ۱۹۱
تلمودی ادب : ۶۳، ۸۲، ۹۲
تلمودی علوم : ۶۲
ٹروجن وار : ۲۴
جبریہ : ۲۶۹
جمل وصفین : ۵۲۴
جنگ جمل : ۲۵، ۲۶، ۲۸
جنگ صفین : ۲۵، ۲۶، ۲۸
جنگ یمامہ : ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲
حجر اسود : ۲۵۲
حرم کعبہ : ۱۵۲
حکمت : ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۶۶، ۲۶۷
حکومت بنی امیہ : ۲۵، ۲۸، ۴۳
حواری عیسیٰ : ۱۸۶
خلافت اسلامیہ : ۲۰۴
خلافت عباسیہ : ۲۶۸
خوارج : ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۷۳
خیر امت : ۷۹، ۸۴، ۱۵۳
درۂ بیضاء : ۶۰
روح القدس : ۱۵۴
زنادقہ : ۲۷۸
زہاری تصوف : ۹۲
سریانی : ۱۶۰
سنت : ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۳۷،
۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۶۶
سنی : ۳۲، ۱۳۷
شریعت موسوی : ۹۳
شیطان : ۶۰
شیعہ : ۳۲، ۴۱، ۱۳۷، ۲۶۴
شیعان عثمان : ۱۳۶، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۳۹
شیعان علی : ۱۳۶، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۳۹
صحاح ستہ : ۱۰۶
صلاۃ الایمان : ۴۷۵
صلاۃ البروج : ۴۷۵
صلاۃ السعادۃ : ۴۷۵
صلاۃ العاشقین : ۴۷۵
صلاۃ القربت : ۴۷۵
صلح حدیبیہ : ۱۳۶
طور سینا : ۵۷، ۱۹۹
طالوت : ۱۹۱
عاد وثمود : ۴۶۵، ۴۶۶
عبادی بغداد : ۹۲
عباسی حکمراں : ۲۵
عباسی خلافت : ۶۸
عبرانی : ۸۹، ۹۰، ۹۲
عفریت : ۱۰۲
عہد امیہ : ۲۶۹
عہد صدیقی : ۱۵۸، ۱۶۱

عہد عباسی : ۳۸،۴۳،۴۴، ۵٦
عہد عثمانی : ۲۲،۱۰۹،۱۷۱، ۲۸۱
غدیر خم : ۴۱
فاطمیین : ۵٦
فرقۂ اسماعیلیہ : ۴۸۵
فرقۂ محمدیہ : ۲۹۹
قدریہ : ۲٦
قرآنی وحی : ۶۲،۶۹،۱۰۴،۱۰٦
قریش : ۱٦، ۱۷،۱۲۴، ۲۳۸
قیصریت اور کسرائیت : ۱۳۷
کتاب مکنون : ۱۱۵
کعبہ مشرفہ : ۱۵۱، ۱٦۷
لوح محفوظ : ٦۰، ٦۱،٦۳،۹۲،۹۳،۱۱۲،۱۱۳،۲۰۰،۲۰۳
مختون اسرائیلی : ۸۲
مدنی معاشرہ : ۱۱۴
مرجیئہ : ۲٦۹،۳۷۲
مسجد اقصیٰ : ۱۵۱
مسجد نبوی : ۱۵۸،۱۷۰،۲۳۳
مشناتی ادب : ۴۳،۷۸
مصحف ابی بن کعب : ۲۲۷
مصحف حفصہ : ۱٦۰
مصحف صدیقی : ۱۱۰،۱۱۱،۱۱۲، ۱۱۸،۱٦۰
مصحف عائشہ : ۱۳۰
مصحف عثمانی : ۱۰٦، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱٦، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱٦۸، ۱٦۹، ۱۷۵
مصحف علی : ۱۱۷
معتزلی : ۱۲۸
معرکۂ احد : ۱۰۵
مقام ابراہیم : ۱۰۵،۲۵۲
مقام محمود : ٦۱
من وسلویٰ : ۱۸٦
نبی امی : ۱٦٦
وحدۃ الشہود : ۴٦٦
وحدۃ الوجود : ۴٦۲،۵۰۳،۵۰۴
ہیکل سلیمانی : ۱۵۱،۱۵۲

مسالک

احناف : ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۷۰
حنابلہ : ۱٦۸
حنبلی : ۲۳۳، ۲۹۹
حنبلیوں : ۱۱۸، ۳۰٦، ۳۴٦
حنفی : ۲۳۳، ۲۹۹، ۳۴٦
حنفیہ : ۱۲۸
حنفیوں : ۱۱۸، ۳۰٦
شافعی : ۲۳۳، ۲۹۹، ۳۴٦
شافعیہ : ۲۸، ۲۲۰، ۲۳۳
شافعیوں : ۱۱۸، ۳۰٦
شافعی المسلک : ۴٦
شیعہ : ۲۱۸، ۲٦۹
مالکی : ۱۲۴، ۲۳۳، ۲۷۸، ۲۹۹، ۳۴٦
مالکیہ : ۲۳۳
مالکیوں : ۱۱۸، ۳۰٦